GUIDO DE RUGGIERO

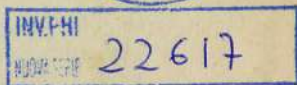
STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA MODERNA

IV

L'ETÀ DEL ROMANTICISMO

TERZA EDIZIONE

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1949

AVVERTENZA

A questa Storia dell'età romantica manca ancora il suo epilogo: la filosofia di Hegel, che sarà oggetto del volume seguente già in corso di preparazione. Ma ho creduto di poterla pubblicare separatamente, perchè la linea di sviluppo del pensiero romantico si disegna in modo abbastanza chiaro dalle fasi di esso che ho finora esposto. Le difficoltà che ho dovuto sormontare nella preparazione del presente volume sono state assai maggiori di quelle che ho incontrato in ogni altro mio precedente lavoro. A parte la difficoltà di penetrare le astrusità metafisiche di Fichte e, in certa misura, di Schelling, il problema più tormentoso per me è stato quello di fondere insieme la visione storica del Romanticismo e lo studio monografico delle singole personalità di quel periodo. Fissandomi esclusivamente sulla prima, correvo il rischio di perder di vista l'evoluzione individuale di ciascun pensatore, o peggio, di frantumarla (come ha fatto il Windelband) in parti staccate, da inserire nelle varie sezioni della storia generale. Fermandomi esclusivamente sulle singole personalità, si ottenebrava la visione d'insieme del movimento. Spero d'essere riuscito a evitare l'uno e

l'altro rischio, alternando opportunamente le sezioni longitudinali e quelle trasversali dell'età studiata, e a dare una visione organica dell'età post-kantiana che finora mancava, non solo nella letteratura filosofica italiana, ma anche in quella tedesca.

Agosto 1942.

G. D. R.

I

RAZIONALISMO E IRRAZIONALISMO

1. Il fermento della Critica kantiana. — Nel decennio che passa tra la pubblicazione della *Critica della Ragion pura* (1781) e quella della *Critica del Giudizio* (1791), l' interesse dei dotti e dei letterati tedeschi intorno alla filosofia di Kant, dapprima pigro e distratto, si fa progressivamente più vivo e penetrante, a misura che il senso profondo di essa si distriga dal suo aggrovigliato involucro scolastico. Ancora nel 1781, il Garve, in una famosa recensione, poteva confonderla con una nuova forma di berkeleysmo, e nel 1786 il Reinhold, in una delle sue *Lettere sulla filosofia kantiana*, poteva affermare che, sfogliando gli scritti filosofici dell'*Allgemeine Literaturzeitung*, si trova che in una metà di essi non si parla affatto di Kant e, nell'altra metà dove se ne parla, contro ogni singolo difensore si levano almeno dieci avversari[1]. Ma pochi anni dopo, lo stesso Reinhold, nella prefazione alla *Ricerca di una nuova teoria della facoltà rappresentativa umana*,

[1] C. L. Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie* (ed. Schmidt, 1923), Erster Brief, p. 311.

doveva constatare che nessun altro libro, a eccezione di un solo (la Bibbia), era mai stato tanto ammirato, odiato, deplorato, condannato e frainteso, come la *Critica della Ragion pura*. E soggiungeva: « alcuni anni fa pareva che appena ci si fosse accorti della sua esistenza; oggi invece tutta l'attenzione del pubblico filosofico si concentra intorno ad esso »[1]. Finalmente, nel 1791 l'importanza del movimento kantiano era già tale, che l'Accademia di Berlino, roccaforte del tradizionalismo filosofico wolfiano e illuministico, sentiva il bisogno di bandire un concorso sul tema: se e quali progressi avesse fatto la filosofia dal tempo di Leibniz e di Wolff. Il fatto che venisse premiata una monografia dello Schwab, in cui si affermava che nessun progresso essa aveva fatto, nè aveva bisogno di fare, non toglieva che ormai il problema s'imponesse all'attenzione di tutti e potesse suggerire soluzioni molto diverse.

Di questa diffusione del kantismo ci si formerebbe un'idea molto inadeguata se, sulla traccia delle storie tradizionali della filosofia, se ne restringesse il significato alla formazione di una scuola di tipo wolfiano, che da Reinhold a Aenesidemus-Schulze, a Maimon, a Beck, a Fichte, fino a Hegel, si espande progressivamente per giri concentrici sempre più ampi, ma chiusi in una rarefatta atmosfera speculativa. Per questa via, ci si preclude ogni intelligenza del senso più intimo della filosofia postkantiana, il cui progresso è condizionato non soltanto da un perfezionamento formale della tecnica del Criticismo, ma anche, e più specialmente, da

[1] C. L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsvermögen*, 1789, p. 12.

una trasformazione profonda del contenuto di vita e di pensiero che il fermento della critica ha prodotto, permeando di sè tutto lo spirito tedesco. Reinhold e Aenesidemus possono bensì spiegarci alcuni atteggiamenti iniziali di Fichte, ma l'intuizione fichtiana[1] nella sua pienezza presuppone un orientamento nuovo della coscienza, non solo speculativa, ma anche pratica, artistica, religiosa, in cui si rivela l'influsso più mediato e insieme più potente del Criticismo. Questa diffusione in ampiezza e in profondità della filosofia kantiana sorpassa di gran lunga per importanza storica quella che si effettua lungo la linea della successione dinastica dei sistemi: essa è raffigurabile a una vera e propria rivoluzione, attraverso la quale lo spirito tedesco si scuote dal suo secolare torpore, rotto qua e là da tentativi sporadici e isolati di risveglio, per giungere in breve tempo a una piena coscienza di sè e della sua missione. Nel corso di due sole generazioni (tra il 1770 e il 1830, a un dipresso) si compie una delle più prodigiose rinascite che la storia ricordi, paragonabile per la potenza dei suoi effetti solo a quella dello spirito greco dell'età di Pericle; e questa rinascita è attraversata dalla viva corrente della filosofia critica.

V'è ragione perciò di distinguere, nello studio dell'età post-kantiana, uno sviluppo nella propagazione tecnica e scolastica del Criticismo da un processo di fecondazione di tutto lo spirito tedesco per mezzo di esso. L'uno ha per esponenti uomini come Reinhold, Aenesidemus, Maimon; l'altro, uomini come Herder, Goethe, Schiller, Humboldt. I due

---

[1] Citiamo Fichte solo a modo di esempio; lo stesso potremmo dire di Schelling o di Hegel.

aspetti del kantismo si unificano in Fichte, in Schelling, in Hegel; ma anche per costoro giova tenerli idealmente distinti, per non incorrere nella facile illusione di attribuire a un formale progresso metodico la capacità di creare un contenuto di pensiero che invece è attinto alle fonti della vita e della cultura tedesca. Considerando con questa riserva la filosofia dei grandi post-kantiani, essa ci apparirà forse meno originale, ma anche meno arbitraria; e i momenti della sua dialettica perderanno il valore di atti creativi dal nulla o di costruzioni apriori, ma in compenso acquisteranno il significato di sforzi potenti per disciplinare con un nuovo e appropriato strumento logico un contenuto ribelle di vita e di esperienza storica.

Ma, se è facile impresa tracciare lo schema del criticismo scolastico e professionale, molto difficile è invece quella di rintracciare la filosofia latente o appena esordiente dei laici e di riconnetterla alle fonti kantiane. Essa parla un linguaggio diverso, s'interessa di problemi che sembrano estranei o remoti, spesso ostenta indifferenza o fastidio verso l'astruso tecnicismo filosofico, e talvolta anzi polemizza vivacemente con lo stesso Kant. Eppure, il demone kantiano si agita in essa a sua insaputa e ne volge l'attività verso una meta che da sola non sarebbe riuscita a intravvedere. Scoprire questi mediati influssi del Criticismo, intendere come le manifestazioni più spontanee e disparate della vita artistica, religiosa, scientifica, morale, prendano l'impronta di esso e confluiscano verso una comune meta speculativa, significa penetrar nell'intimo dell'età post-kantiana.

Per stringere più da vicino il nostro tema, cominciamo col chiederci: che cosa hanno inteso di

Kant i contemporanei? in che cosa hanno consentito con lui, come con un interprete verace della loro anima? o hanno dissentito da lui, come da un mentore molesto o da un critico contro-corrente? Se ascoltiamo le voci più autorevoli di quel tempo, pare che i dissensi prevalgano di gran lunga sui consensi. Hamann, che era suo concittadino e amico, e che impersonava in forme bizzarre e scontrose le nascenti tendenze irrazionalistiche, gli rimproverava l'eccessivo razionalismo e apriorismo e « purismo », contrapponendo alla sua Critica una Metacritica, che subordinava la sintesi concettuale dell'intelletto alla sintesi più originaria del linguaggio. Herder, che era stato suo scolaro, ripudiava tutti i dualismi, della sensibilità e dell'intelletto, delle inclinazioni e della ragion pratica, del contenuto e della forma, della natura e della storia, sforzandosi di rifonderli in unità. Jacobi avvertiva il disagio della posizione critica, sembrandogli che questa esigesse una cosa in sè per giustificare il fenomeno, e intanto la rendesse incompatibile con esso: « sì che senza quel presupposto non è possibile entrare nel sistema e con quello non ci si può restare ». Schiller trovava troppo monastica *(zu monchisch)* l'etica kantiana e vagheggiava un'« anima bella » capace di realizzare il bene per un'inclinazione spontanea e senza interna costrizione. Goethe ripugnava col secco schematismo matematico e newtoniano della concezione della natura, emergente dalla *Critica della Ragion pura* e poneva il suo naturalismo sotto il patronato filosofico di Spinoza. Di gran lunga più astiose e violente erano poi le opposizioni dei nemici dichiarati del Criticismo — filosofi popolari, wolfiani, illuministi — pei quali Kant era un sofista moderno, un sovvertitore della ragione, uno scettico.

Ma non bisogna lasciarsi ingannare da queste manifestazioni di animosità e d'incomprensione, che spesso celavano una dissimulata ansia di aderire e d'intendere. La novità della filosofia kantiana turbava abitudini mentali troppo inveterate, e doveva suscitare perciò reazioni inevitabili; ma intanto essa agiva e fecondava le menti attraverso questi stessi contrasti, imponendo agli avversari il proprio punto di vista e i propri problemi, anche se le soluzioni erano diverse. Così la Metacritica di Hamann era, a modo suo, una Critica, avente un oggetto di struttura più irrazionale, ma tendente a disciplinarlo e a stringerlo nei suoi nessi. E Jacobi sentiva intrecciarsi nella mente i motivi di dissenso e di consenso, a tal punto, da scrivere a Kant che, malgrado le differenze rispettive, i risultati da una parte e dall'altra s'accordavano quasi in tutto[1]. Anche Herder, lo scolaro più corrivo contro il vecchio maestro, a cui non riusciva a perdonare un duro giudizio delle sue *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*, riecheggiava le Critiche kantiane, nella *Metacritica* e nella *Kalligone*, mostrandosi passivo imitatore pur nell'opposizione più puntuale e petulante. E Schiller, interrompendo la sua attività poetica, si dedicava allo studio della nuova filosofia e scriveva a Körner nel 1791: « Tu non indovini chi sto leggendo e studiando? Kant. La sua *Critica del Giudizio* mi seduce per la ricchezza e la luminosità del suo contenuto e mi ha ispirato il più gran desiderio di entrare a poco a poco nella sua filosofia »[2]. Col lavoro assiduo di alcuni anni, egli

---

1 JACOBI, lett. a Kant del 16 nov. 1789 (in *Werke*, 1812, vol. III, p. 532.

2 *Briefwechsel Schiller-Körner*.

doveva riuscire nell'intento e diventare uno degl'interpreti e dei promotori più geniali del Criticismo. Goethe infine, il temperamento più ostile al tecnicismo e allo scolasticismo filosofico, era conquistato di colpo dalla *Critica del Giudizio*, in cui vedeva comporsi armonicamente le due tendenze fondamentali del suo spirito, l'una verso l'arte, l'altra verso lo studio della natura organica. E rievocando, quand'era già vecchio e carico di gloria, quel suo periodo di fervore filosofico, limitato nel tempo, ma durevole negli effetti, si rammaricava che la sua esistenza fosse passata inavvertita al grande contemporaneo [1].

Ma tutto ciò non è che storia aneddotica ed esterna della diffusione del kantismo e delle reazioni che esso ha suscitato nel mondo tedesco fin dal suo primo apparire. Esaminando il problema più dall'interno, è possibile scoprire ragioni più profonde di quei dissensi e di quei consensi. Negli ultimi decenni del secolo XVIII la cultura germanica è attraversata da impetuose correnti irrazionalistiche, che hanno la loro insegna comune nello *Sturm und Drang*. Noi ci riserbiamo di studiare tra breve le manifestazioni di questo movimento che più da vicino interessano la storia del pensiero; ma possiamo notare fin d'ora che la posizione del kantismo di fronte ad esse ha un carattere molto peculiare. L'irrazionalismo dello *Sturm und Drang* è in piena ed aperta antitesi col razionalismo della filosofia popolare e illuministica; ma con quello kantiano ha segrete affinità, pur tra visibili con-

[1] ECKERMANN, *Colloqui col Goethe* (tr. ital.), I, p. 248. Nessuna citazione di Goethe si trova nelle opere kantiane. La *Critica del Giudizio*, volendo ricordare un genio artistico moderno da porre accanto ad Omero, fa il nome di Wieland!

trasti. Kant è un fautore e insieme un critico della ragione; egli riconosce l'irrazionalità dei dati sensibili ai quali s'innesta il lavoro razionale; egli arresta gli slanci più ambiziosi della ragione verso le remote zone del soprasensibile, velando di mistero le vette eccelse non meno degli abissi profondi tra cui si svolge l'esistenza umana. Secondo la lettera della Critica, sembra che egli voglia mantenere lo spirito in questa regione intermedia e temperata, dove alla cautela discorsiva dell'intelletto fa riscontro la mediocrità delle apparenze e dei nessi fenomenici; e nondimeno, per quell'ironia che, come Goethe notava, pervade tutta la sua opera, egli traccia gli angusti confini del suo mondo, per sorpassarli e per provare l'ansia e il presentimento dell'al di là. I suoi fenomeni richiamano continuamente i noumeni, non solo dagli estremi punti periferici della loro sfera, ma anche dal centro dell'attività soggettiva che li fonda; il suo intelletto scientifico *(Verstand)*, che dovrebbe appagare tutto il bisogno conoscitivo dello spirito, è abbagliato dal miraggio, ingannatore ma luminoso, della ragione *(Vernunft)*, le cui idee aprono dei vividi squarci nel vietato regno dell'assoluto e si sforzano di abbracciare valori e fini, che danno all'anima umana il presentimento della sua vera patria, assai meglio delle labili apparenze tra le quali è costretta a vivere. E da questo stesso mondo di ombre emergono volta a volta figure più consistenti, di ben diversa origine e tempra, come quella dell'« esistenza », che sfugge a ogni determinazione concettuale e s'impone a titolo di « posizione » irriducibile all'analisi dell'intelletto, o quella del male radicale, che rivela un oscuro e insondabile fato peccaminoso, o quella del genio artistico, unico creatore in un regno di

creature, anch'esso rifuggente da ogni misura intellettualistica. C' è in queste emergenze qualche tratto dello spirito dello *Sturm und Drang* che urge in Kant e che, per venire alla luce, rompe le ben composte strutture intellettuali della sua mente; sembra che il nuovo Faust evochi anche lui la voce profonda dello Spirito della terra. Ma, a differenza dal Faust goethiano, che simboleggia l'anima della generazione irrazionalistica che l' ha espresso, Kant non si fa spregiatore della scienza e della ragione; anzi si sforza di piegare a una disciplina razionale quelle oscure e potenti forze. Siffatto intreccio di opposti temi esercita sui contemporanei una potente suggestione: essi si sentono attratti e respinti, vi si riconoscono e disconoscono a un tempo; ma, ciò ch' è essenziale, non lo sentono estraneo e indifferente al proprio spirito. Anche nel loro irrazionalismo si fa strada un impulso verso la razionalità, verso una disciplina diversa da quella che il piatto intellettualismo illuministico aveva creato, e la cui legge è adombrata già dalla distinzione kantiana di una ragione dialettica, procedente per contrasti, da un intelletto analitico e discorsivo.

L'ostilità degl' irrazionalisti verso l' intelletto deriva da ciò, che questo uccide e seziona quel che è vivo ed organico, e, nell' incapacità di dominarlo dal centro, lo circuisce e lo misura dall'esterno. Essi avvertono oscuramente che la vita, in tutte le sue formazioni, non può seguire una legge così estrinseca. Non la vita del linguaggio, che erompe dalla spontaneità dello spirito, ignara delle convenzioni grammaticali che l' intelletto vorrebbe imporle; non la vita dell'arte, che risulta non da sapienti composizioni e trasposizioni d' immagini e di sentimenti, ma da una fusione di getto, che esige un

potere veramente creativo; non la vita stessa della natura, che non è una risultante meccanica di morte materie, ma una forza operante dal centro, che con un magico tocco vivifica la stessa materia di cui si nutre. La vita è per essi la grande istanza irrazionalistica o anti-intellettualistica da opporre ai fautori del sano intelletto umano. Ma, anche sotto questo aspetto, la posizione di Kant li sconcerta, attraendoli e respingendoli nello stesso tempo. Kant è un codificatore delle leggi dell' intelletto, un rigido seguace della moderna scienza meccanica della natura; ma è anche colui che ha scoperto un procedimento sintetico della mente, che scaturisce dalla spontaneità insondabile dello spirito. Non v' è una evidente sproporzione tra la creatività di questa sintesi e le applicazioni ch'egli ne fa al limitato dominio dell' intelletto? Non v' è modo di estenderne il raggio di azione in altri campi più appropriati, dove alla sua potenza formale fa riscontro un contenuto più fluido e malleabile, che si lascia facilmente modellare? Quell' immaginazione produttiva che Kant usa come strumento o tramite della sintesi scientifica, e che s' isterilisce nella composizione di aridi e rigidi schemi temporali, non avrebbe un miglior uso nella creazione artistica, dove tutto un mondo d' immagini e di forme ne attesta la produttività infinita? Queste possibili estensioni o trasposizioni delle scoperte kantiane appaiono estremamente suggestive ai contemporanei; essi imparano a riconoscere nella sintesi apriori il principio formale che regge tutta la vita dello spirito e che consente di svolgerne dall' interno la latente ricchezza. Un poeta come Goethe poteva dire di essa che, appena conosciuta, già gli era apparsa familiare: « in tutta la mia vita — egli notava — poetando, osservando, io

ho proceduto sinteticamente, per poi passare di nuovo all'analisi; sistole e diastole dello spirito non le ho mai separate »[1]. La sintesi apriori esprime appunto il ritmo vitale dell'attività dello spirito; essa ne compone dinamicamente i due opposti aspetti: la fecondità infinita e la finitezza delle manifestazioni, facendo di questa l'esplicazione graduale e progressiva di quella.

Ma v'è ancora nell'irrazionalismo un'esigenza metafisica a cui la filosofia kantiana sembra, e sotto certi aspetti è, recisamente ostile. Esso vuole conquistare con la fede, con la rivelazione, con l'intuizione immediata, il senso unitario e totale delle cose — sia che lo chiami col nome tradizionale di Dio, sia che lo designi col nome nuovo di Uno-Tutto. A questo sentimento della totalità cosmica Kant oppone che il mondo come un tutto è un miraggio della ragione e che le sintesi dell'esperienza sono necessariamente parziali e graduali. Tuttavia egli stesso ha, nella *Critica del Giudizio*, fatto intravvedere la possibilità di una maniera diversa di pensare che va dal tutto alle parti, seguendo il procedimento di specificazione e di determinazione di cui si avvale la natura organica nel trarre alla luce i suoi prodotti. Liberata dalle restrizioni e dalle cautele di cui Kant l'avvolge, non potrebbe questa forma di giudizio appropriarsi a una visione genetica del cosmo? Non potrebbe l'oscuro Noumeno che si sottende alle manifestazioni fenomeniche intendersi come una Natura generatrice, la cui infinita fecondità non si esaurisce in nessun complesso di produzioni finite, e che perciò le sviluppa in serie

[1] GOETHE, *Werke* (ed. della *Goldne Klassiker Bibliotek*), volume XXXVIII: *Einwirkung der neuen Philosophie*, p. 88.

indefinite, quasi per pareggiare l'effetto alla causa? Suggestioni spinoziane rendono questa interpretazione plausibile. V'è però di mezzo una difficoltà grave: che per Spinoza è la sostanza stessa che si manifesta attraverso gli attributi e i modi; per Kant invece non è il Noumeno che direttamente si fenomenizza; ma interviene un terzo termine, lo spirito umano, pel cui tramite la rivelazione si compie. E allora, o lo spirito umano deve avocare a sè tutta la realtà noumenica e farsi centro dell'universo; o restando quel centro distinto dall'uomo, lo spirito umano non ha altra funzione che di creare, con le sue forme, una mobile immagine dell'assoluto e dell'eterno, una rifrazione illusoria della luce immutevole e indivisibile diffusa egualmente nel cosmo. Sono le due grandi alternative che l'incontro di Kant con Spinoza suggerisce al pensiero post-kantiano e che hanno la loro personificazione più compiuta in Fichte e in Schelling. Ma questi due filosofi sono, non tanto i creatori, quanto gli esponenti dell'antitesi che attraversa tutta la vita speculativa del loro tempo. Individualismo e panteismo, soggettivismo e oggettivismo, sono i due poli tra cui oscilla l'attività mentale, spesso nell'interno di uno stesso pensatore, suscitando crisi e reazioni profonde, che, dal centro della speculazione pura, s'irradiano poi per tutti i rami dell'operosità umana, artistica, religiosa, morale, scientifica, storiografica.

Un altro aspetto della filosofia kantiana che più fortemente doveva turbare le esigenze unitarie della generazione a cui s'indirizzava, era l'interno dissidio delle sue forme spirituali, spesso culminante in aperte antitesi e in dualismi insanabili. Sensibilità e intelletto, intelletto e ragione, ragione teoretica e ragion pratica, inclinazione e dovere, fenomeno e noumeno,

giudizio determinante e giudizio riflettente, natura e spirito: queste e numerose altre coppie si urtavano continuamente e di nuovo si ricomponevano nelle tre Critiche kantiane. Sembrava quasi che Kant non sapesse o potesse muoversi senza crearsi impedimenti per sorpassarli, con l'immancabile effetto di ritardare e d'impacciare il suo moto. A questo gusto delle dicotomie e dei contrasti, Herder giustamente opponeva: « come procede altrimenti la natura! Anch'essa ama la divisione e l'opposizione; ma i suoi colori si fondono l'uno nell'altro, le sue antifonie s'intrecciano, le sue opposizioni si mediano. Un filo sottile connette insieme la sensazione più oscura col più luminoso atto dell'intelligenza; uno stesso lavoro di assimilazione, di appropriazione, di riconoscimento, coinvolge e accomuna tutte le forze dell'attività conoscitiva »[1]. Il rimprovero di Herder, formalmente giusto, trascura però un dato di fatto importante. Chi si sforza di pensare da un punto di vista troppo armonistico e irenico il concorso delle grandi forze cosmiche, lasciandone in ombra l'aspetto antinomico, rischia di togliere ogni rilievo alle cose e di trovarsi davanti un quadro appiattito e uniforme. È un rischio a cui lo stesso Herder non riusciva a sottrarsi quando, nelle sue *Idee*, tentava di tracciare un disegno dell'evoluzione cosmica, ponendo in una continuità ininterrotta le opere della natura e quelle dello spirito. L'antinomismo kantiano invece, anche se pecca per il vizio opposto di non riuscire a trovare il punto di giuntura dei contrari o di mediazione dei dualismi, ha il pregio di segna-

---

[1] HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (volume XXI delle Opp., ed. Suphan, 1878), p. 316.

lare lo sdoppiamento e la polarità delle forze in gioco, che sono il presupposto necessario di ogni sintesi. In esso i contemporanei hanno trovato una bene attrezzata palestra per lo sviluppo dell'attività dialettica della loro mente.

I tempi erano più che mai propizi a queste esercitazioni. Le scienze della natura, con le recenti scoperte nei campi dell'elettricità, del magnetismo, del chimismo, del galvanismo, ecc., venivano esse stesse incontro alle esigenze dialettiche del pensiero, offrendo numerose coppie di forze polarizzate da rifondere in vaste sintesi organiche. Anche nell'ipotesi più accetta alla speculazione post-kantiana, di una continuità tra il mondo della natura e quello dello spirito, tale continuità non avrebbe mai più potuto seguir la legge leibniziana delle variazioni insensibili, ma avrebbe dovuto esplicarsi secondo la legge nuova dell'interno ritmo dialettico.

D'altra parte, alle nascenti scienze storiche offriva opportunità non minori lo stesso abito di concepire il movimento delle cose come effetto di contrasti e di lotte. Anche qui, le esperienze rivoluzionarie smentivano il facile ottimismo di un progresso continuo e lineare, in una direzione irriversibile, e additavano un cammino molto più complesso e mediato, fatto d'involuzioni e di ritorni apparenti, come momenti necessari di evoluzioni e di progressi, attraversato da passaggi bruschi da tesi ad antitesi, come per creare la solida impalcatura di una via mediana. Di queste complicazioni del movimento storico dava già un tempestivo esempio la polemica tra Herder e Kant, a proposito delle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, dove Herder accentuava, leibnizianamente, il carattere quasi naturale della civilizzazione, mediante l'innesto dell'attività

umana in un'organizzazione di vita cosmica già predisposta e indirizzata da una materna e provvida Natura; Kant invece poneva in rilievo la lotta tenace contro la Natura, a cominciar dalla propria, che l'uomo deve sostenere, per affermare un durevole primato dello spirito. Avevano ragione e torto l'uno e l'altro; o meglio, per aver veramente ragione, la tesi herderiana doveva includere e assimilare l'antitesi kantiana.

Son questi i primi e più vivaci scontri della filosofia di Kant con lo spirito tedesco contemporaneo; nelle pagine seguenti, i pochi e sommari cenni che abbiamo premesso si verranno precisando e svolgendo, a misura che i punti di contatto si faranno più numerosi.

2. Lo Sturm und Drang. — Tra il 1770 e il 1780 si è prodotto in Germania un movimento di cultura torbido e impetuoso, che, dal titolo di un dramma di quel tempo, ha preso nome di *Sturm und Drang* (tempesta e assalto). Esso ha un carattere filosofico soltanto implicito e mediato, come una ribellione contro l' Illuminismo allora dominante. È una esplosione incomposta di oscure forze vitali, d' indisciplinata passionalità, d' incoerente irrazionalismo, che tende a sovvertire gli ordinamenti artistici, religiosi, scientifici, sociali, istituiti dal « sano intelletto umano ». Gli storici lo considerano come una tempestiva e immatura espressione germanica della rivoluzione francese; ma, mentre quest'ultima portava al loro drammatico epilogo le idee dell' Illuminismo, lo *Sturm*, con la sua passione anti-illuministica, è piuttosto una reazione anticipata contro la rivoluzione, una riscossa dello spirito schiettamente tedesco dal

dominio della cultura e della civiltà francese. I suoi prodromi letterari sono da ricercare negli accesi entusiasmi suscitati dalla poesia di Klopstock e di Ossian, nella spontanea fioritura o rifioritura di canti popolari, nella crescente ammirazione per il genio di Shakespeare e nel corrispondente odio verso l'intellettualizzata tragedia francese di Corneille e di Voltaire. Questi spontanei e sporadici impulsi hanno poi acquistato forza e direzione più unitaria, in seguito all'irruzione di Rousseau nella cultura germanica. Quivi la formula del « ritorno alla natura » è stata presa in tutta la sua serietà, e perciò anche in tutta la sua flagrante contraddizione, di una cultura dell'anti-cultura. Sono per la maggior parte letterati quelli che reagiscono contro il costume letterario, e che vagheggiano forme primitive di vita, rozze e selvagge, individualità umane potenti che rompono i vincoli delle leggi e delle convenzioni fatte per la plebe filistea, genialità creative che travolgono inveterate tradizioni. Le figure dell'uomo di natura, del titano, del superuomo hanno avuto nello *Sturm* le loro prime espressioni o traduzioni moderne.

Questa origine letteraria del movimento rivoluzionario è stata il suo naturale freno e correttivo, che gli ha impedito di cadere negli eccessi della rivoluzione politica e sociale. Anche quando dalla letteratura esso tendeva ad influire sulla vita, finiva sempre col dare alla vita una certa inflessione letteraria, sfogando le sue aspirazioni in declamazioni concitate, contro Dio, contro la società, contro le leggi, e appagandosi di sovvertimenti verbali che lasciavano intatto l'ordine costituito. I mezzi principali con cui esso si è espresso sono il dramma e il romanzo, due generi letterari che con maggiore

aderenza mimetizzano la vita, dando quasi l'illusione di ritrarla dal vero. I drammi giovanili di Schiller, i romanzi di Jacobi, il *Goetz*, il *Werther* e il *Faust* di Goethe, i drammi di Klinger, ecc., sono le personificazioni più note dello spirito di ribellione che agita lo *Sturm* e che mira a fondare un nuovo dominio della passione, della forza, dell'incorrotta natura.

Si cadrebbe in errore a voler troppo ravvicinare queste manifestazioni impetuose alle forme più pacate e stilizzate del Romanticismo. Sono bollori giovanili, che procedono sì dallo stesso impulso sentimentale; ma bisognerà che l'ardore si smorzi, che la selvaggia passione si plachi e si veli di nostalgia, che il titanismo ironizzi se stesso, che la grezza natura si circondi di un mistico alone soprannaturale, perchè lo *Sturm* diventi Romanticismo. Di mezzo tra l'uno e l'altro c'è la crisi profonda della generazione ch'è stata investita dallo *Sturm*, la crisi che ha tratto Herder, Goethe, Schiller, a negare gl'illimitati e incomposti impulsi iniziali della loro natura e a chiudersi nella finitezza armonica e rasserenante dell'intuizione umanistica e neoclassica. Non tutta l'energia dell'impetuoso movimento originario potrà essere durevolmente imprigionata dentro questi argini; molta ne defluirà fuori, ma, secondo l'immagine calzante delle acque costrette nei bacini montani, prenderà forma di falda compatta e ordinata nel suo moto. Il corso storico da cui emergerà il Romanticismo è simboleggiato dalla vicenda stessa nella quale la filosofia romantica raffigura impegnato il suo protagonista, l'Io o lo Spirito: un'attività infinita che si nega, definendosi e limitandosi; ma, poichè il suo empito non può esser contenuto entro quei confini, li sorpassa, assumendo diversa forza e nuovo

ordinamento per il fatto stesso di averli posti e superati.

Definito così, sommariamente, il carattere e il significato storico complessivo dello *Sturm und Drang*, sarà opportuno passare a una più stretta precisazione dottrinale. Poichè esso non è una filosofia nel senso tecnico della parola, ma un moto passionale di vita, è ozioso chiedergli un *corpus* organico di teorie; vi si possono soltanto rintracciare alcuni spunti vivaci, ai quali danno un particolare rilievo filosofico, da una parte gli atteggiamenti anti-illuministici, dall'altra le suggestioni roussoiane degli *Stürmer*. Al centro della visione sta un sentimento potente della Natura: non la natura naturata, dai contorni geometrici ben definiti, dai prodotti classificati intellettualisticamente, ma la natura naturante, creatrice inesauribile, senza freno nè regola, dispensatrice prodiga di vita e di morte, in un intreccio che non ha altro fine, se non di propagare la vita anche attraverso la morte. Il suo unico attributo è appunto questa vitalità infinita, che pervade tutte le cose e le anima dall' interno. L'unità cosmica trae origine da questo impulso dal centro e dal profondo, e non, come per l' Illuminismo, da un disegno intenzionale e razionale, che domini dall'alto la distribuzione e la coordinazione armonica delle parti. Il mondo *(Weltall)* non è una costruzione architettonica, ma una forza generatrice incessante, che non ha preferenze per l'uno o per l'altro dei suoi prodotti, e solo rivela una più stretta affinità con quelli che son più prossimi alla matrice della generazione. Così, l'uomo aderisce a quella forza e ne coglie il segreto, meglio col grido primitivo della passione, che non con la voce educata della ragione, fattasi troppo estranea e remota dal ma-

terno richiamo: come dice pittorescamente Hamann, Dio pretende da noi non dolori di testa, ma battiti di polso [1].

La figurazione del divino, vista alla luce delle considerazioni precedenti, prende un forte rilievo panteistico. Così almeno intuivano il loro dio il giovane Herder e il giovane Goethe; ma non così lo sentivano Hamann, Jacobi, Lenz, anch'essi figli dello *Sturm*. In un movimento tanto caotico, che trae fuori alla rinfusa tutto ciò che ribolle nella torbida anima tedesca, sarebbe pretesa eccessiva voler rintracciare una compatta unità teologica; vi si offre invece una varietà incoercibile di vedute panteistiche e teistiche, tutte però accomunate da un'identica ostilità contro il Dio-Ragione dell'Illuminismo. Non solo il dio impersonale o sovrapersonale di Goethe, ma anche il dio personale e cristiano, almeno nel nome, di Hamann e di Jacobi, si rivestono di attributi irrazionali e si rivelano direttamente attraverso gl'istinti e le passioni degli uomini. Il concetto stesso di rivelazione trapassa solo per variazioni insensibili dalla visione panteistica, che fa del mondo un'auto-rivelazione di Dio, a quella teistica, che ne fa un mezzo attraverso cui Dio si manifesta. E le forme che assume la religiosità nei due casi sono anch'esse strettamente congiunte: come v'è un titanismo anticristiano, che esplode nell'invettiva del Prometeo goethiano contro Giove, così v'è un titanismo cristiano, fondato sulla fede « che muove le montagne », e impersonato nel santo, nel martire, nel profeta. Tale, p. es., il titanismo religioso di un Hamann e di un Lenz [2].

---

[1] *Optimus Maximus verlangt von uns keine Kopfschmerze, sondern Pulsschläge.*

[2] C. GRÜNANGER, *La crisi etico-religiosa dello Sturm und Drang*

Al centro di questa visione naturalistica del mondo sta l'uomo, anche lui potenza naturale, in cui, ad eccezione della ragione, tutte le facoltà appaiono ingigantite. L'uomo-natura di Rousseau aveva ancora troppa *politesse* francese, al confronto di questo figlio delle foreste nordiche, i cui creatori hanno sentito il bisogno di coniare per lui il nome di super-uomo *(Uebermensch)* [1]. Egli ha sensi acuti, passioni violente, immaginazione robusta, sete di potenza e di dominio, e dove un ostacolo si oppone all'espansione illimitata della sua attività, egli lo affronta fino a che lo travolge o è travolto, volendo piuttosto esser distrutto che rinunziare alla sua individualità prepotente. Specialmente i freni e i vincoli sociali e convenzionali gli sono in odio: nell'amore non vuole altro limite, se non quello ch'è dato dalla forza stessa della passione, e rifiuta o sprezza i nodi legali, fragili schermi umani all'impeto divino che lo agita; nella conquista non ha altra misura che i suoi bisogni e la sua potenza di appagarli, e irride il moralismo filisteo, che vorrebbe contenerlo nei limiti della giustizia e del rispetto dei diritti altrui; perfino nella religione, egli non può pregare senza maledire, ed è un ribelle contro Dio, per la stessa ansia di compendiare in sè tutto il divino.

Fortunatamente pei tempi dei quali parliamo, quest'uomo non è vissuto che nella letteratura, ispirando un'arte in gran parte stucchevole per la sua eccessiva turgidezza, pei suoi movimenti disordinati e incomposti, per l'immediatezza bruta dei senti-

---

e il titanismo cristiano di Lenz (Rivista di *Studi Germanici*, 1937, nn. 1 e 2).

[1] Questo termine è entrato nella lingua tedesca nel periodo dello *Sturm*: v. GUNDOLF, *Goethe*, 1920, p. 112.

menti che vi si esprimono. È un'arte che non vuol essere arte, cioè disciplina, discernimento, gusto; ma vita, natura, genialità esplosiva. Questa veduta d'insieme deve però essere qua e là ritoccata e corretta, perchè ciascun temperamento individuale di artista interpreta a suo modo l'impulso che è comune a tutti, e così, quasi senza volerlo, lo rallenta, lo raddolcisce, lo affina. Dalla grande massa dei drammi e dei romanzi ritagliati grossolanamente sopra uno stesso stampo, alcuni emergono con un'impronta più personale che li eleva fino a creazioni d'arte. Così una certa sensibilità femminea dà alle aspirazioni esasperate dei Woldemar e degli Allwill, nei romanzi di Jacobi, un qualche sapore romantico; così il robusto moralismo di Schiller conferisce una nota di generosità e di umanità ai turgidi eroi dei suoi drammi giovanili; ma soprattutto l'arte sovrana di Goethe dà un suggello indelebile di spiritualità ad alcune delle figurazioni più tipiche dello *Sturm* e le eleva a simboli di una vita che, pur nella sua antitesi con la cultura e con la ragione, è già permeata di nuovi ideali e di nuova cultura. Basti qui ricordare soltanto il Faust, nella redazione originaria (l'*Urfaust*), che cade appunto in quegli anni.

Pur essendo generalmente assai scarso il valore d'arte delle opere letterarie dello *Sturm*, un elemento nuovo è per mezzo di esse acquisito all'estetica moderna: il concetto del genio creativo. Senza dubbio, anche questo ha molti addentellati nell'estetica inglese e francese del Settecento; ma l'empirismo associazionistico dominante in Inghilterra e l'astratto razionalismo dello spirito francese non avevano la forza di dargli una salda intelaiatura dottrinale, e tanto meno quella di spostare, facendo

leva su di esso, il centro di gravità degl' interessi estetici tradizionali. L'estetica inglese e francese restano pertanto, malgrado l'apparizione fugace del genio al limite del loro orizzonte, fedeli al punto di vista del « gusto », cioè della contemplazione e della critica dell'opera d'arte già conosciuta e oggettivata. Occorreva invece una forza di natura come lo *Sturm*, perchè il genio non solo ritrovasse le condizioni più opportune al suo rigoglioso sviluppo, ma potesse anche diventare il nuovo centro di gravitazione di tutto il sistema estetico. Quest'altro aspetto del copernicanismo filosofico moderno, che sta nel considerare l'opera d'arte dal punto di vista del creatore e non più del mero amatore [1], risale solo parzialmente a Kant, il quale nella *Critica del Giudizio* si sforza di equilibrare i due concetti del gusto e del genio, dando però ancora una certa prevalenza al primo, in dipendenza della priorità del bello di natura sul bello d'arte. Qui, meglio che altrove, si avverte che il pensiero di Kant rappresenta una fase di transizione dall' Illuminismo al Romanticismo: l'anima dello *Sturm*, che vive già in lui, gli dà il senso della potenza motrice del genio; ma, poichè la sua estetica è orientata secondo la prospettiva del gusto, quella potenza resta in gran parte inefficace e il genio finisce col rimodellarsi sul gusto [2]. Lo *Sturm* invece, pur con la sua veduta unilaterale, e col suo disprezzo per il gusto, in cui gli è parso di riconoscere una deprecabile escogitazione francese, ha avuto il merito di rompere l' instabile equilibrio e di attribuire al genio un incontrastato dominio nell'estetica.

---

1 H. Korff, *Geist der Goethezeit*, I, Leipzig, 1923, p. 122.
2 V. il mio vol. *Da Vico a Kant*, 1941, pp. 407-20.

S'apre così quella che gli storici tedeschi chiamano la *Genieperiode*: il periodo, in cui le considerazioni teoretiche sul genio s'intrecciano con le manifestazioni pratiche di una genialità della quale tutti gli scrittori si sentono partecipi, sì che ognuno crede di poter trarre il concetto del genio dalle proprie esperienze autobiografiche. Emerge soprattutto il carattere nativo, originale del genio, contro ogni tentativo (compreso quello kantiano) di farne una combinazione ben dosata di varie facoltà dell'anima: esso opera come la natura, senza estrinseci modelli, traendo i suoi prodotti da un fondo oscuro, inesplorato e inesplorabile, con nessun altro scopo che un incoercibile bisogno di manifestare quel ch'è nascosto. Naturale è il genio, non già nel senso che imiti intenzionalmente la natura, ma nel senso che è esso stesso quella identica natura che, esprimendosi attraverso la materia, dà alla luce la ricca varietà delle forme organiche, esprimendosi attraverso l'uomo, pone in essere nuove e più complesse forme. Egualmente inconsapevole nei due casi, essa però giunge nel secondo al godimento di sè e dei suoi prodotti; ciò ch'è già un inizio di consapevolezza. E questa prerogativa, poco apprezzata nel periodo più torbido dello *Sturm*, non tarderà ad offrire materia di profonde considerazioni filosofiche sui rapporti tra la natura e l'arte, e sulla possibilità che l'una e l'altra, anche svolgendosi lungo una stessa linea, siano momenti progressivi di un cammino ascendente. Sorgerà allora l'esigenza di determinare in che cosa il genio si differenzii dalla rimanente natura e di arricchirlo di caratteri spirituali che, senza smentirne l'origine, lo adeguino alla funzione più alta a cui è chiamato. Sarà ancora una volta Kant che darà lo

spunto di questa idealizzazione; ma non il Kant che ha tentato di risolvere il genio nei suoi elementi, bensì il Kant dell'« immaginazione produttiva », assunta con Fichte a una funzione creatrice, che solo nell'arte, e non nella scienza, ha la sua vera esplicazione. E, come attività spirituale, il genio potrà e dovrà avere in sè quella disciplina e quei limiti, che son propri dello spirito, e che trovano la loro codificazione nelle leggi del gusto. Sarà allora la dottrina del genio che attrarrà a sè quella del gusto, e non viceversa: il punto di vista dell'estetica settecentesca sarà capovolto, senza che nessuno dei due elementi costitutivi sia sacrificato all'altro.

Ma lo *Sturm* è ben lontano da una visione così comprensiva. Esso si compiace anzi di accentuare quanto v'è di primitivo, di selvaggio, di ribelle ad ogni freno, nel genio e nell'opera sua. Sembra perfino ch'esso l'ammiri per un bisogno polemico, come una vivente protesta contro le regole sociali e convenzionali del gusto. Il suo amore per Shakespeare, per Ossian, per la poesia incolta dei primitivi, è amore per la pura potenza creatrice, spoglia di ogni intenzionalità e di ogni artificio. Ed a sua volta esso si sforza, nelle sue produzioni originali, di dar libero sfogo alla piena dei sentimenti e al tumulto delle immagini, cadendo spesso in un'artificiosità, opposta per segno, ma identica per natura, a quella della rifinita e lambiccata letteratura d'arte contro cui vuol reagire.

Non è nostro compito fermarci su queste manifestazioni dello *Sturm*. Ne abbiamo fatto cenno sol perchè esse offrono, allo stato fluido e incandescente, il grezzo metallo che dovrà essere temprato dall'arte e dalla filosofia tedesca. L'importanza dello

Sturm non è infatti quella di un episodio isolato e circoscritto, bensì quella di una espressione spirituale collettiva di un intero popolo. Non soltanto i Klinger e i Lenz, ma anche gli Herder, gli Schiller, i Goethe, son passati attraverso lo *Sturm*: i primi si sono attardati in esso e sono stati perciò presto oltrepassati; gli altri invece sono riusciti a dar forma all'informe, ordine e disciplina al contenuto caotico della propria natura. L'esperienza di questi ultimi è per noi particolarmente importante, perchè ci permette di studiare negli stessi individui due fasi successive ed opposte di un medesimo processo storico. Non è un modo figurato di dire, che lo *Sturm* rappresenta la giovinezza disordinata, e il classicismo la composta e rasserenata maturità dell'anima tedesca: lo *Sturm* è realmente la giovinezza di Herder e di Goethe, che assurge a simbolo della giovinezza dell'intero popolo, e la vittoria su di esso ha un significato personale, che dà un più intimo e solido fondamento alla crisi dell'anima collettiva.

3. La scoperta di Spinoza. — Spinoza, ignorato per più di un secolo, ha fatto il suo ingresso nella filosofia tedesca nel 1785, attraverso un libro polemico di Jacobi. Questa data ha una capitale importanza, perchè segna il primo momento in cui le oscure e torbide intuizioni dello *Sturm* cominciano a prendere una definita figura dottrinale. Chi meglio di Spinoza poteva dar corpo alle fluttuanti immagini di una divina Natura naturante che si esplica in una infinità di creature, restando congiunta con esse in un Tutto animato? E chi altro poteva indirizzare verso questa espansione metafisica — da

cui usciranno i grandi sistemi dell'età romantica — il cauto e riservato criticismo kantiano? Ma l'autore dell'*Etica* è un fautore del matematismo e del meccanicismo, cioè di una concezione della natura che ripugna col nuovo sentimento della vitalità e dell'organicità di essa; eppure questo contrasto è stato scarsamente avvertito, per il fatto stesso che, fino a quando il Paulus ha pubblicato, nel 1802, il testo dell'*Etica*, il pubblico filosofico ha conosciuto Spinoza nell'interpretazione del Jacobi, ed ha potuto così più facilmente insinuare nella sua dottrina alcune vedute estranee o appena accennate, che rispondevano alle esigenze dei nuovi tempi.

La diffusione dello spinozismo per opera di Jacobi è uno dei più curiosi esempi di « eterogeneità dei fini » che ci offre la storia. Jacobi voleva combattere Spinoza, contrapponendogli la visione di un Dio personale, provvidente, creatore; ma, studiando l'avversario, era rimasto ammirato dell'intrepida coerenza della sua logica ed aveva finito con l'impersonare in lui le ragioni e le conclusioni di ogni intellettualismo scientifico. « L'universo di Spinoza, egli notava, è lo stesso oggi, ieri e sempre. Questo universo, che nel suo principio è senza significato, si avvolge in una nuvola di esseri insussistenti, ognuno dei quali, quindi anche il loro complesso, è un nulla che muta. Perciò si potrebbe dire che lo spinozismo neghi, non tanto l'esistenza di un Dio, quanto l'esistenza di un mondo reale e vero »[1]. Ma acosmismo e ateismo sono correlativi: un mondo tutto assorbito in Dio equivale a un mondo senza Dio; i due termini possono sussi-

---

[1] JACOBI, *Lettere sulla dottrina dello Spinoza* (tr. it. Classici della Filosofia moderna del Laterza), p. 11.

stere distintamente, solo se si danno tratti differenziali dell'uno dall'altro. E sull'aspetto ateistico del panteismo di Spinoza particolarmente insisteva il critico, spiegando che non è bizzarria di un filosofo, ma è interesse della scienza negare l'esistenza di Dio, perchè i principii dell'intelletto scientifico non possono sorpassare la sfera della natura.

A questa rivelazione di Spinoza se ne accompagnava un'altra, che doveva impressionare anche più fortemente i contemporanei. Jacobi riferiva alcune conversazioni avute con Lessing, qualche anno prima della sua morte (1780), dalle quali risultava che questi s'era negli ultimi tempi convertito allo spinozismo, giudicando impossibile che l'infinità divina, di cui era convinto, potesse conciliarsi con la personalità. Poichè la fama di Lessing era allora al suo apogeo, l'inattesa conversione valse a dare nuovo credito alla filosofia spinoziana. Un pensatore illuminista, che si credeva unico e fedele depositario delle idee di Lessing, il Mendelssohn, insorse a difesa del buon nome dell'amico, riaffermandone l'immutata ortodossia contro le insinuazioni del Jacobi: ne seguì una vivace corrispondenza che, riunita in volume e pubblicata nel 1785, pose il problema di Spinoza al centro dell'interesse speculativo di quel tempo.

Ma il risultato della polemica fu precisamente l'opposto di quello che Jacobi si prometteva. Egli voleva indirizzare gli animi alla fede, agitando lo spettro dell'ateismo; invece creò innumerevoli adepti alla filosofia da lui rivelata. Per qualche tempo egli sperò che Kant, con l'autorità del suo nome, intervenisse nella vertenza, e cercò di indurre Hamann, che gli era vicino, a spronarlo; ma Kant, pur mostrando d'interessarsi al libro di Jacobi, dichiarò

di non aver mai studiato a fondo Spinoza e, tutto preso com'era dal suo sistema, di non aver voglia nè tempo d'iniziarsi a una filosofia diversa dalla sua [1]. Anche minor fortuna ebbe Jacobi con Goethe, che si schierò apertamente dalla parte di Spinoza, e ribattè l'accusa di ateismo, chiamandolo « *theissimus et christianissimus* » [2], e oppose alla cieca credenza in Dio, professata da Jacobi, il bisogno di un'intuizione del divino, che solo la *scientia intuitiva* di Spinoza può appagare [3]. In realtà, nessun sistema, meglio di quello spinoziano, era appropriato allo spirito di Goethe, naturalmente orientato verso una visione panteistica [4]; solo, affinchè la sua adesione fosse completa, occorreva che il panteismo di Spinoza apparisse permeato dal senso di una intima unità organica degli esseri. L'interpretazione di Herder gli offrì questo necessario complemento.

Nel 1787, Herder pubblicava una confutazione di Jacobi, col titolo: *Gott. Einige Gespräche*. La forma dialogica gli dava l'opportunità di ribattere punto per punto le argomentazioni dell'avversario, a cui prestava il nome di Filolao, prendendo per sè quello di Teofrone. La grande alternativa, che sta al centro del dibattito, è quella tra il teismo e il panteismo. I teisti vogliono salvare la personalità di

---

1 *Hamanns Briefwechsel mit Jacobi* (nel 4° vol. delle Opp. di Jacobi) lett. del 23 ottobre 1785, p. 89 e lett. 20 novembre 1785, p. 114.

2 *Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi*, 1846, lett. del 9 giugno 1785, p. 75.

3 Ibid., lett. del 5 maggio 1786, p. 105.

4 Documento interessante del giovanile panteismo goethiano è una piccola *Philosophische Studie* (rimasta inedita fino al 1891), in cui si afferma che le esistenze particolari non sono frammenti dell' infinito (ciò che ne distruggerebbe l' infinità) ma prendon parte ad esso e vivono in esso.

Dio, contro Spinoza che la nega. Ma che cosa mai è la personalità? Se si risale all'origine della parola, persona è una maschera di teatro, poi un carattere drammatico, infine un carattere in genere, nei suoi tratti distintivi. Dunque, il significato che si dà al termine è quello di un distacco o di una limitazione; come tale non è appropriato a Dio, a cui è estraneo ogni limite, perchè tutto abbraccia ed è tutto. Ma non si rischia così di far di Dio una forza infinita e impersonale, priva di pensiero e di volontà? Teofrone protesta energicamente contro questo fraintendimento: « l'essere supremo, che possiede tutte le perfezioni nel più perfetto dei modi, non potrebbe esser privo della più elevata di esse, cioè del pensiero »[1]. Spinoza, nel suo famoso esempio, dell'incomparabilità tra il cane-costellazione e il cane *animal-latrans*, ha inteso soltanto negare che il pensiero divino sia raffigurabile a quello dell'uomo, limitato e imperfetto. Tuttavia, anche Lessing ha ammesso che Spinoza considera il pensiero come qualcosa di secondario di fronte all'essenza primaria della sostanza divina. Ma Teofrone osserva che Lessing è andato oltre il segno: la forza divina deve giungere alla conoscenza di sè stessa, altrimenti sarebbe una forza cieca e bruta, che finirebbe per esser vinta da una forza pensante. Quel che v'è di vero nell'interpretazione di Lessing, è che il pensiero non può identificarsi con Dio senza residui, ma è una rivelazione di Dio, che ne presuppone l'esistenza: solo in questo senso può essere considerato come secondario[2].

Il pensiero a sua volta non è distaccato dalle

---

1 HERDER, *Gott* (*Werke*, vol. 18), p. 474.

2 Ibid., op. cit., pp. 501-503, 512.

infinite forze della natura, che per suo mezzo si rivelano all'esistenza. Ed è questa la deviazione più importante dell' interpretazione di Herder dal testo di Spinoza. Egli converte l'originaria dottrina di un Dio che comprende in sè infiniti attributi, di cui ci sono noti solo il pensiero e l'estensione, paralleli tra loro, in quella di un Dio, inteso come forza originaria, che si manifesta in infinite forze culminanti nel pensiero. E tutte queste forze operano organicamente, non essendo ogni organizzazione che « un sistema di forze viventi, le quali, secondo le direttive della sapienza, del bene, della bellezza, servono a una forza principale » [1]. È facile qui notare un preponderante influsso della filosofia leibniziana, che subordina il determinismo spinoziano alla visione di una meta provvidenziale verso cui tendono tutti gli esseri della natura con un ordine finalisticamente graduato [2]. Pertanto « il mondo di Dio è il miglior mondo possibile, non perchè Dio lo scelga tra altri peggiori, ma perchè senza di esso non ci sarebbe nè buono nè cattivo, e Dio per intima necessità della sua esistenza non potrebbe far nulla che non sia buono. Esistono dunque tutte le forze che potevano esistere, e nel loro insieme sono un'espressione dell' infinita scienza, bontà e bellezza di Dio. Dio è innanzi a tutto, e tutto è in lui; il mondo intero non è che un fenomeno delle sue forze eternamente viventi e agenti » [3].

Sull'esempio di Lessing, Herder ha dato ai contemporanei un miscuglio di spinozismo e di leibnizianismo, atto ad appagare i bisogni scientifici di

---

1 Ibid., p. 569.
2 HAYM, *Herder*, II, p. 298.
3 HERDER, op. cit., p. 542.

un'età che cominciava a concentrare il suo interesse sui problemi della vita organica, pei quali la meccanica spinoziana era insufficiente. Tuttavia, con un'inversione significativa dell'ordine cronologico e storico dei due sistemi, l'elemento dominante del miscuglio è dato da Spinoza e non da Leibniz. Il sentimento della solidarietà del Tutto, della comunicazione interna delle parti, e di una identica vita dovunque diffusa, ispira a Herder questa inversione, che avrà un'importanza decisiva sul prossimo avviamento della filosofia tedesca. All'idea di un mondo come creazione divina, distaccata dalla sua fonte, subentra per mezzo di essa quella di un mondo come rivelazione *(Offenbarung)* o espressione guaduale *(Darstellung)* dell'essenza divina, che resta eternamente congiunta alla sua fonte. Nel primo caso, si può solo indirettamente argomentare la natura sconosciuta di Dio da quella del mondo, e senza alcuna forza probante, perchè l'essenza propria del creatore non passa nella creatura. Nel secondo caso, il mondo diviene un vivente specchio della divinità e la gradualità delle sue forme si spiega come un processo di realizzazione infinita di Dio. L'uomo può ora contemplare con diverso animo la natura, sentendo in essa pulsare una vita divina; può intendere che tutto ciò che sembra velarla — come lo spazio e il tempo senza limiti in cui si svolgono le sue vicende — in realtà la svela, perchè le dà modo di esprimere ciò che nessuna creatura limitata potrebbe; può infine riabilitare i fenomeni che si offrono alla sua indagine scientifica, perchè non sono labili apparenze, bensì manifestazioni di Dio.

È questo il punto in cui nello spinozismo così trasformato s'inserisce la filosofia critica. Herder,

troppo prevenuto contro Kant, e non abbastanza dotato di qualità speculative, ha lasciato cadere un'occasione, che avrebbe fatto di lui il corifeo della filosofia post-kantiana. Ma la raccoglieranno i più giovani. Prima ancora che Schelling avrà scoperto nella sintesi Spinoza-Kant il centro del suo sistema, in due scritti giovanili di Schleiermacher *(Darstellung des spinozistischen Systems* e *Spinozismus)* l'esigenza di essa è già presentita. Vi si afferma che il noumeno è per Kant causa del mondo sensibile, come la sostanza infinita di Spinoza è causa delle cose finite. L' inapplicabilità del nesso causale al mondo noumenico, che Kant oppone, non ha nessun valido fondamento [1]; o piuttosto (dirà Schelling) è pensabile una connessione diversa da quella causale, meglio appropriata ad esprimere il rapporto tra l'essenza e la manifestazione.

Il riadattamento spinoziano da noi illustrato giova a porre in evidenza uno soltanto dei grandi interessi mentali di quello scorcio di secolo: il bisogno di una visione totale del mondo in cui confluiscono e da cui defluiscono tutti gli esseri particolari. Ma ve n' è un altro, opposto e concorrente, che però è estraneo a Spinoza: l' interesse di salvare l' individualità in tutti i suoi gradi cosmici, e principalmente nella sua massima incarnazione, che è la personalità umana. Herder, che pure risente della passione individualistica dello *Sturm*, sorvola appena su questo tema nei dialoghi spinoziani già ricordati. A Filolao, cui ripugna ammettere che noi siamo mere modificazioni di attributi divini, Teofrone risponde che il termine è, sì, urtante; « ma se Leibniz poteva considerare la materia come fe-

[1] DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, Leipzig, 1922^{3}, p. 184.

nomeno della sostanza, perchè non doveva essere concesso a Spinoza di usare la sua parola più dura? Le sostanze del mondo son tutte mantenute da forza divina, così come da forza divina son venute all'esistenza; esse costituiscono dunque modificate apparizioni di forze divine, ciascuna secondo il luogo, il tempo, gli organi, in cui e con cui appare » [1].

Ma il nodo della questione non è qui. Per Spinoza ogni determinazione è negazione; e, poichè l'individuo è l'*omnimodo determinatum*, ciò che lo costituisce non è che un complesso di note negative, senza nulla di positivo ed essenziale. Non era così che potevano sentire la personalità uomini come Herder e Goethe, che sapevano per intima esperienza quanti positivi sforzi costi il differenziarsi dal comune e quali valori positivi si realizzino in questo differenziamento. L'individualità non è dunque una mera limitazione dell'universale, ma contiene in sè un'universalità nuova, diversa da quella che neutralizza tutte le differenze. L'integrazione di Spinoza con Leibniz dà un soccorso apparente, piuttosto che reale. È vero che Leibniz individua la sostanza nella monade, e si sforza di salvarne l'universalità, rendendola rappresentativa del cosmo da un punto di vista singolare; ma il presupposto sostanzialistico da cui egli muove esige che le monadi non abbiano finestre e contengano in sè, già preformate, tutte le loro rappresentazioni. Esse sono pertanto individualità create come tali fin dall'inizio, e non individuazioni *in fieri*, creatrici di valori universali. Il presunto dinamismo di Leibniz non è che una *pictura in tabula*.

Per salvare l'individualità, occorreva ripudiare

---

1 HERDER, op. cit., pp., 440-441.

il sostanzialismo della filosofia pre-kantiana, ed assumere un'attività spirituale, per la quale il limite non è un esterno confine, inesplicabilmente imposto, ma è un auto-limite, cioè un momento essenziale della sua azione e una premessa necessaria di ogni ulteriore espansione. Individuale e universale dovevano, secondo l'immagine di Goethe, essere la sistole e la diastole di un processo vitale cosmico. Ma, a questo fine bisognava sviluppare lo spiritualismo implicito nell'opera di Kant; ciò che sarà fatto da Fichte.

Ritroviamo così, al termine del nostro *excursus* attraverso lo spinozismo della fine del Settecento, quella polarità dialettica di individualismo e di universalismo che, come abbiamo già detto, è la nota dominante della filosofia post-kantiana.

4. La Natura vivente. — Del nuovo sentimento della natura, che fa i suoi primi tentativi di sistemazione filosofica in un rinnovato spinozismo, il documento forse più significativo è un frammento di Goethe dal titolo: *Die Natur*, scritto tra il 1881 e il 1882 [1]. È una specie di poema in prosa, di cui vogliamo trascrivere i punti principali, perchè meglio si avverta il distacco tra il ricco contenuto di vita che si agita negli animi e l'arida forma spinoziana che dovrebbe padroneggiarlo. L'esigenza che lo squilibrio tra la vita e la forma (per esprimerci in linguaggio romantico) sia colmato, e che più

[1] È stata da alcuni contestata, ma senza valido fondamento, la sua autenticità. Il fatto stesso che Goethe negli ultimi anni lo riprese in esame e lo arricchì di nuovi elementi attinti alle sue esperienze scientifiche posteriori ci conferma che esso è ben di suo pugno.

complesse filosofie della natura s' innestino al tronco del vecchio spinozismo, apparirà evidente.

« Natura! esclama il poeta. Noi siamo da essa circondati e avvinti, senza poter da essa uscire e senza poter entrare in essa più profondamente. Non invitati e non avvertiti, essa ci prende nel giro della sua danza e ci attrae nel vortice, finchè, stanchi, cadiamo nelle sue braccia. — Essa crea eternamente nuove forme: ciò ch' è ora non era ancora, ciò che era non torna; tutto è nuovo, e nondimeno è sempre antico. — Noi viviamo nel mezzo di essa, e le siamo estranei. Essa parla incessantemente con noi, e non ci palesa il suo segreto. Noi operiamo costantemente su di essa, e tuttavia non abbiamo su di essa nessun potere. — Pare che la natura tutto abbia indirizzato verso l' individualità, eppure non sa che farsene degl' individui. Artista incomparabile, senza apparenza di sforzo passa dalle opere più grandi alle minuzie più esatte. E ognuna delle sue opere ha una propria esistenza, ognuna delle sue manifestazioni un proprio concetto; ma nel tempo stesso tutto è uno. — V' è una vita eterna, un divenire e un moto incessante in essa, ma nel suo complesso non si espande. — Anche l' innaturale è natura: chi non la vede dovunque, non la vede veramente in nessuna parte. — Essa si compiace dell' illusione, e punisce come un tiranno chi la distrugge in sè e negli altri, mentre stringe come un figlio al suo cuore chi l'asseconda. — I suoi figli sono innumerevoli. Verso nessuno è avara, ma ha i suoi preferiti, ai quali prodiga molto e molto sacrifica. — Essa fa uscire le sue creature dal nulla, e non dice loro donde vengono e dove vanno: esse debbono soltanto camminare; lei sola sa la via. — Il suo teatro è sempre nuovo, perchè essa crea

sempre nuovi spettatori. La vita è la sua più bella invenzione, e la morte è il suo artifizio per avere più vita. — Essa dà bisogni, perchè ama il movimento, ed è mirabile vedere con che scarsi mezzi riesca ad ottenere tanto moto. — Essa non ha lingua nè parla, ma crea lingue e cuori, mediante i quali parla e sente. La sua corona è l'amore: solo con questo ci si avvicina ad essa. — È intera, e nondimeno è sempre incompiuta. Non conosce passato e futuro; il presente è la sua eternità »[1].

Un essere faustiano è questa natura di Goethe: vita dalle molte vite, che nessuna finitezza può appagare, tesa com'è in uno sforzo continuo. È una figurazione già molto più complessa di quella dello *Sturm*, perchè ha un volto umano: l'ultima e più alta delle sue creature le ha impresso il suo suggello. Se poi la paragoniamo con l'immagine della natura del materialismo illuministico, tra l'una e l'altra si apre un abisso. Lo stesso Goethe, rievocando nei tardi anni la lettura giovanile del *Système de la Nature* di Holbach, dice che quel libro gli apparve così grigio, così vecchio, così morto, che appena riuscì a sopportarne l'aspetto. « Come ne restai deluso! Quanto mi parve vuoto e triste quel crepuscolo ateo, nel quale scomparivano la terra con tutti i suoi esseri e il cielo con le sue stelle luminose! Se un danno mi produsse quel libro, fu di rendermi odiosa la filosofia e soprattutto la metafisica, e di spingermi con nuova e più grande passione verso la scienza sperimentale, verso la vita e la poesia che sgorga dal cuore »[2].

Goethe non era il solo ad avvertire questo salu-

---

[1] GOETHE, *Die Natur* (vol. 38° delle Opp., ed. Kalischer), pp. 59-61.

[2] Ibid., *Dichtung und Wahrheit*, IV.

tare disgusto. Anche altri uomini di scienza cominciavano a ripudiare il materialismo di cui s'erano per qualche tempo nutriti. Primeggiava tra costoro, il Diderot, di cui Goethe faceva grandissimo conto, che, dopo avere collaborato con Holbach al *Système de la Nature*, era passato a una concezione organica e quasi animistica del mondo fisico. Più vicino ai circoli tedeschi di cultura, e in rapporti personali con Herder e con Jacobi, il filosofo olandese Hemsterhuis, pur movendosi ancora nell'orbita dell' Illuminismo, interpretava con analogie umane le forze e le leggi della natura. Se una particella di materia, egli diceva, potesse sentire e parlare, essa ci farebbe un quadro della sua inclinazione verso le parti omogenee, e della sua repulsione contro tutto ciò che tende ad allontanarla da esse, molto simile a quello che noi ci facciamo dall' interno della nostra coscienza. La forza centripeta e la forza centrifuga di Newton rivelavano così una stretta affinità con l'amore e con l'odio; il desiderio era elevato a principio cosmico [1].

Son questi i primi accenni di una interpretazione della natura in termini di esperienze umane, che diviene sempre più ardita, a misura che ci avviciniamo all'età romantica. Al principio, non si tratta di sovrapporre l'uomo alla natura, come un regno a un altro, ma di elevare lo stesso naturalismo a una più alta potenza. Se l'uomo è la più complessa espansione del mondo naturale, in cui l'oscuro travaglio che attraversa tutti i gradi dell'organizzazione cosmica giunge a una trasparente coscienza di sè, non è affatto strano e arbi-

---

1 F. Bulle, *Fr. Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrh.*, 1911, pp. 31, 33.

trario dare a tutte le forze della natura il nome e il senso che si rivelano nel grado della realizzazione più perfetta. La natura così si umanizza, senza cessare di essere natura; i caratteri umani, compresa la ragione, rientrano nel quadro totale per la stessa naturalità della loro essenza e della loro genesi [1].

V' è un'affinità innegabile tra questa visione e quella del naturalismo del Rinascimento. L'una e l'altra ci danno un' immagine animata del mondo, traducendo in termini psicologici le forze e i rapporti della natura fisica. Ciò spiega perchè i naturalisti del Rinascimento, come Agrippa, Paracelso, Bruno, siano letti, ammirati e imitati nell'età romantica. V' è però anche una differenza notevole, la quale dimostra che più di due secoli di attività speculativa non sono passati invano. Il rapporto tra l'uomo e la natura ha per il pensiero del Rinascimento il valore di un'analogia: l'uomo è un microcosmo che compendia in sè tutti i principii e le essenze del macrocosmo; quindi in lui si rispecchiano staticamente i caratteri del mondo maggiore. Invece, la visione del Romanticismo, fin da questi suoi primi albori, è dinamica e genetica: non sono in presenza due mondi che s' intrecciano tra loro, ma è un mondo solo concepito in uno sviluppo che, nella sua fase più alta, si porta, per così dire, in presenza di sè stesso. Quindi l' interpretazione del mondo per mezzo delle forze spirituali umane pone in luce nei due casi caratteri e significati diversi: là, il grande si traduce abbreviato e impiccolito nel piccolo, e questo si amplia e si espande in quello: qui, i rapporti quantitativi perdono ogni valore, e

---

[1] H. A. Korff, *Geist der Goethezeit, II, Klassik*, p. 146.

si dà invece una trasformazione qualitativa, a misura che le stesse forze, nel loro divenire, ascendono a un grado più alto.

Non bisogna tuttavia intendere questo naturalismo dinamico come un vero e proprio evoluzionismo. Nè Herder, nè Schelling, ammettono che le creature del regno vegetale si trasformino col tempo in animali, e questi infine in uomini: per essi valgono ancora i principii della morfologia classica, secondo i quali ogni forma organica è un mondo chiuso, che si esaurisce in sè stesso. Ma il dinamismo appartiene alla Natura nel suo Tutto, che, nell'ansia incessante del divenire, si specifica in forme sempre più alte, perchè nessuna, per sè presa, può pareggiarne lo slancio infinito. Tra l'animismo alquanto estrinseco e statico del Rinascimento e il trasformismo darwiniano, la filosofia romantica della natura ha una posizione intermedia, piena di ricordi del passato e di presentimenti dell'avvenire.

Di essa faremo a suo tempo un'esposizione particolareggiata, limitandoci per ora a indicarne le fonti prossime. Una di queste fonti è la poesia: e il brano di Goethe che abbiamo premesso ne è già una chiara illustrazione. Nessun altro al pari di un poeta poteva interpretare umanamente l'anima della natura, dando allo sforzo produttivo di essa il senso di un'aspirazione quasi intenzionale, agli urti interni tra le sue forze il valore di un dramma, alla sua organizzazione unitaria un significato divino. E poeti sono un po' tutti gli uomini di quel tempo, gli scienziati, i filosofi, i teologi, i moralisti. Ma alla poesia è venuta opportunamente incontro con le sue scoperte la scienza sperimentale, dando un solido fondamento alle vaghe personificazioni della fantasia.

Nella seconda metà del Settecento, la scienza meccanica della natura, che aveva avuto un incontrastato dominio per più di un secolo, è stata rapidamente eclissata da una concezione organica del mondo fisico, che, dal centro delle indagini fisiologiche in cui s'è formata, s'è venuta poco a poco irradiando per tutta la rimanente realtà naturale. Lo svizzero Haller scienziato e poeta, nei suoi *Elementi della fisiologia umana* (1757-1766), dava una spiegazione del movimento animale, fondata sopra una capacità dei muscoli di contrarsi, indipendentemente dai centri nervosi, a cui dava nome di eccitabilità o di irritabilità *(Reizbarkeit, Irritabilität)*. Parve ai contemporanei di vedere in questa scoperta localizzata la vita, come fonte spontanea dell'attività organica. Il medico scozzese Brown, negli *Elementa medicinae* (1780), additò in essa la causa dello sviluppo del germe, spiegando che il processo vitale risulta dal concorso di due forze opposte, cioè dall'azione degli stimoli esterni e dalla reazione dell'eccitabilità organica: un'idea, come osserva uno storico [1], nella quale già si preannunziano rappresentazioni «polari». Particolare importanza attribuì il Brown al fatto che, stimolata anche una sola parte dell'organismo, questo reagisce tutt'intero; segno che la vita opera come forza totale. Una nuova terapia fu da lui fondata sui principii esposti: identificando la salute con un moderato grado di eccitamento, la malattia era fatta risiedere in un eccesso o in un difetto (stenia, astenia); quindi la cura in una sottrazione o in un aumento degli stimoli, che detratti o immessi in singoli punti dell'organismo, suscitano una reazione che si comunica

---

[1] LEIBBRAND, *Medicina romantica*, tr. it., 1939, p. 49.

all'organismo intero. Questo principio terapeutico, secondo cui *contraria contrariis curantur*, godè di un prestigio non minore di quello che in altri tempi ebbe l'opposto metodo fondato sul *similia similibus*.

Il concetto dell'eccitabilità ebbe sul finire del secolo nuova conferma dalla scoperta dell'elettricità animale fatta dal Galvani con la famosa esperienza della rana. Parve con essa che fosse trovato un congiungimento tra due ordini distinti di fenomeni. Sopravvenne però la smentita di Volta a rallentare gli ardori delle troppo facili generalizzazioni: per il fisico di Pavia nell'esperienza della rana i muscoli contratti avevano solo la funzione di conduttori, e l'eccitamento era prodotto dai metalli che li congiungevano. Ne seguì una lunga e istruttiva polemica tra i due scienziati, da cui risultò che avevano in parte ragione l'uno e l'altro.

Comunque, la scoperta della pila voltaica (1800) rivelava anche nell'elettricità una forza risultante da un concorso di elementi opposti, negativi e positivi, che poteva allinearsi con la forza vitale sul piano di una polarità affine, se non identica. Il chimismo e il magnetismo completarono l'allineamento. Fino a Priestley e a Lavoisier, si credeva che la causa di ogni combustione chimica risiedesse in una immaginaria sostanza, chiamata flogisto, che si sprigionava dal corpo comburente. Scoperto l'ossigeno da Priestley, Lavoisier potè spiegare la combustione come un processo di ossidazione, cioè come una sintesi e non come un'analisi. L'analogia di questo processo con quello del respiro, e quindi della vita, era evidente: la vita poteva raffigurarsi anch'essa a una fiamma, che nasce e si alimenta da un concorso di ingredienti opposti.

Finalmente il magnetismo, già noto da secoli, ed assunto nel secolo XVII dal Gilbert a principio esplicativo della gravità, trovò un nuovo campo di applicazione nel mondo organico, per opera del Mesmer. Questi immaginava che l'universo fosse da ogni parte attraversato e circondato da un fluido etereo universale, che determina non solo l'influsso dei corpi celesti gli uni sugli altri, ma anche l'influsso dei corpi animali tra loro. Il concentramento di questo fluido nei singoli organismi è variabile, e si può intensificare con mezzi opportuni, nei quali propriamente consiste l'arte mesmeriana. Com'è possibile raccogliere in un pezzo di ferro una grande forza magnetica, così Mesmer trovava il modo di rafforzare in un individuo il magnetismo naturale fino al grado di produrre fenomeni analoghi a quelli del ferro magnetizzato. L'attrazione magnetica tra due soggetti umani diveniva così un caso particolare, anzi una specie di condensazione, dell'attrazione magnetica che opera nel cosmo.

Polarità organica, elettrica, chimica, magnetica: dovunque sono in presenza forze opposte che si uniscono; e l'intreccio che si osserva tra l'una e l'altra fa presentire che si tratti non di forze diverse, ma di una stessa forza in diversi ordini o gradi di manifestazioni. Doveva essere il compito della scienza sperimentale scoprire i rapporti di questi ordini tra loro, e fondare su di essi l'elettromagnetismo, l'elettrochimica, la biochimica, ecc. Ma, senza l'anticipazione divinatrice della filosofia della natura, questi progressi scientifici non sarebbero stati possibili: essa li ha preceduti di due o tre decennii, supplendo con una fantasia ardita alle lacune delle sue conoscenze sperimentali. È andata, è vero, anche oltre, ed è spesso caduta nell'arbitrario; ma il va-

lore euristico della sua teologia merita di essere riconosciuto più che non si sia stati propensi ad ammettere nel secolo del positivismo.

Il presupposto da cui movevano i filosofi della natura nella spiegazione della pluralità delle forze agenti sul cosmo era quello dell'organicità del Tutto, che non consente azioni parziali e isolate, ma le subordina a un piano comune. Questa unificazione era possibile da due punti di vista opposti: o le forze più semplici ed elementari dovevano, col loro concorso meccanico, produrre le più complesse, o viceversa queste ultime dovevano nel loro spiegamento attraverso la materia imprimere su di essa una immagine o un segno *(Abdruck)* della propria azione. La filosofia della natura ha seguito la seconda via, più consona al suo organicismo. Essa ha osservato che nei fatti biologici individuali, non l'elettricità, nè il chimismo, nè il magnetismo spiegano la vita, ma questa, con la sua attiva presenza, provoca nell'interno del corpo le combustioni chimiche e le attrazioni elettriche e magnetiche; era facile di qui argomentare che la vita cosmica opera nello stesso modo, polarizzando secondo la sua legge gl'ingredienti materiali che le sono asserviti. Elettricità, magnetismo, chimismo, sarebbero così dei riflessi del movimento vitale nei gradi inferiori dell'organizzazione cosmica. Il fatto che essi appaiono per primi nell'ordine temporale non implica una loro priorità nell'ordine genetico assoluto; ma questa priorità spetta sempre alla vita che, se anche invisibile a una scala macroscopica, è tuttavia presente in essi, e si cerca e si fa strada attraverso quei primi tentativi di organizzazione.

Ciò vuol dire che la vita procede a sua volta per gradi, fino a raggiungere una piena espan-

sione e una realizzazione compiuta di sè. Questa gradualità non era sfuggita alla scienza e alla filosofia dell'età antica: basti pensare alla dottrina delle tre potenze dell'anima, vegetativa, sensitiva, razionale, che ha dominato il pensiero scientifico per due millenni. Ma essa aveva solo un'apparenza genetica; in realtà implicava la sovrapposizione o la sostituzione brusca di una potenza all'altra. Solo nell'età di cui parliamo comincia ad affermarsi un punto di vista schiettamente genetico, in virtù del quale le forme della vita organica si sviluppano l'una dall'altra, le più alte dalle più basse, sempre però per l'esigenza teleologica di quelle, che urge su queste. È l'aspirazione all'alto che spinge il basso a innalzarsi.

A dare un senso più spontaneo e creativo a questa evoluzione molto ha giovato il ripudio della dottrina, che possiamo chiamare leibniziana, della preformazione, e la rinnovata voga di quella dell'epigenesi. Ancora Haller, che pur sotto tanti aspetti è un novatore, si teneva ligio al principio del *nil noviter generari*, che urtava il senso scientifico di Goethe. Così non si dava che una generazione apparente, ridotta alla funzione di esplicare l'implicito, già tutto raccolto nel germe organico. C. F. Wolff nella sua *Theoria generationis* (1764) opponeva alla dottrina della preformazione quella dell'epigenesi, secondo cui il seme, inizialmente indifferenziato, comincia solo con la fecondazione a differenziarsi, e acquista una struttura organica in seguito a un lungo processo di sviluppo, veramente formativo. Ritornava così in onore il *nisus formativus* di Blumenbach, col compito di dar conto di una creazione distribuita in tappe, invece che concentrata in un'unica fulgurazione iniziale. Se l'ipo-

tesi della preformazione era appropriata all'attività creatrice di un Dio trascendente che col *fiat* della sua volontà trae dal nulla un essere già tutto compiuto, l'ipotesi dell'epigenesi favoriva il trasferimento di quell'attività creatrice a un'immanente Natura, assunta a funzioni divine.

5. HAMANN. — Al margine dello *Sturm und Drang*, due figure di pensatori esprimono con maggior vigoria le tendenze irrazionalistiche della nuova età: Hamann e Jacobi.

Giovanni Giorgio Hamann (1730-1788) contemporaneo e concittadino di Kant, è uno strano e bizzarro temperamento. Egli è l'antitesi dello spirito metodico e sistematico del « vicin suo grande » a cui è legato da un'amichevole inimicizia. È scrittore rapsodico, involuto, che vela il suo pensiero in aforismi e in immagini bibliche, che intreccia la sottigliezza critica all'ispirato tono profetico, ed ha intuizioni profonde, ma fugaci, per congenita incapacità di fecondarle con un lavoro assiduo. Oggi lo si chiamerebbe uno scrittore ermetico; ma il suo ermetismo non è un artifizio cerebrale, anzi dipende da scarsa padronanza logica del materiale che gli tumultua nella mente e che trova più facile sbocco in figurazioni a volte potenti, più spesso aggrovigliate e contorte. I suoi scritti sono perciò il tormento degl'interpreti, anche per la copia delle allusioni sibilline che vi è profusa. Tra essi ricorderemo i *Memorabili socratici*, l'*Estetica in nuce* [1], le

[1] Che fa parte delle *Crociate del filologo*. Un caratteristico documento autobiografico sono i *Pensieri sopra il corso della mia vita*, che narrano le sue curiose vicende commerciali, che finirono col falli-

Meditazioni bibliche, il *Trifoglio di lettere ellenistiche*, la *Metacritica dei purismi della ragion pura*, in risposta all'omonima *Critica* di Kant, i *Fogli sibillini, Golgota e Scheblimini*, nonchè innumerevoli scritterelli e lettere ricchi di scorci geniali ed estrosi.

Sarebbe fatica vana cercare una linea di sviluppo mentale, in questa massa di composizioni occasionali e rapsodiche, senza nesso logico tra loro [1]. Si possono bensì rintracciare alcune direttive più costanti, atte ad orientarci nella selva hamanniana. Una di queste è l'irrazionalismo. In una lettera a Jacobi [2] leggiamo che « ai filosofi accade come agli ebrei: gli uni e gli altri non sanno, nè che sia la ragione, nè che sia la legge, nè perchè siano state date agli uomini: per la conoscenza dei peccati e dell'ignoranza, non per ottenere la grazia e la verità, che debbono essere storicamente rivelate e non si possono conquistare ». La ragione dunque è in grado di svelare l'errore, ma non di raggiungere la verità: in questo senso Hamann, nei *Memorabili socratici*, apprezza e fa sua la missione di Socrate di sconfessare col ragionamento la saccente dottrina, antica e nuova, dei sofisti, per giungere a una consapevole ignoranza; in questo stesso senso, si fa studioso, traduttore e seguace di Hume, eversore anche lui di un falso sapere dommatico.

---

mento e con la conversione religiosa. Visse poi il resto della sua vita in patria, in un modesto ufficio di dogana, sempre alle prese col disagio e in lotta con le autorità.

1 Gli scritti di Hamann si prestano molto bene alle scelte antologiche, che, sfrondandoli di molto ciarpame inutile o poco intelligibile ne pongono in evidenza i tratti più incisivi e potenti. In italiano possediamo due di queste antologie, una dell'Assaggioli (*Scritti e frammenti del Mago del Nord*, 1908), un'altra del Lupi (G. G. HAMANN, *Scritti e frammenti di estetica*, 1938).

2 Del 16 gennaio 1885 (pubbl. nel IV vol., 3ª Sez. delle Opp. di Jacobi, p. 19).

Ma altrove, la sua critica è più radicale e afferma che « mentire è la lingua madre della ragione », la cui opera fa consistere « nel distaccare, nell'isolare, nel rendere insomma morto frammento ciò che prima era o apparteneva a una vivente totalità » [1]. In questa sconfessione non bisogna però vedere una brutale smentita della dottrina precedente, ma piuttosto un tentativo ancora embrionale e indeterminato, che ritroveremo meglio definito in Jacobi, di distinguere ragione e ragione, cioè una ragione analitica, la quale dopo Kant prenderà il più appropriato nome di intelletto *(Verstand)*, e una ragione sintetica, che nelle sue idee si sforza di abbracciare una totalità organica. Pur senza nominare espressamente quest'ultima, Hamann è consapevole della funzione di essa. Egli ha il sentimento, se non l'idea chiara, che tutte le cose siano parti di una unità vivente, e protesta contro coloro che, come Kant, pretendono sezionare lo spirito, tarpando così le ali al suo slancio di comprensione unitaria [2]. E chi altro, all'infuori della ragione, è capace di dare una visione così comprensiva? Hamann sembra averne il presentimento, quando, in una lettera a Jacobi [3], dice che solo la ragione della scuola si divide in idealismo e realismo, ma l'altra, la vera e giusta, non sa niente di questa immaginaria divisione, che non è fondata sulla natura delle cose e

---

1 S. LUPI, Introduz. agli *Scritti e frammenti di estetica di H.*, p. c.

2 Come dice GOETHE, in *Dichtung u. Wahrheit* (cit. dal Lupi, p. XCII): « Il principio al quale si possono ricondurre tutte le manifestazioni di Hamann è questo: tutto ciò che l'uomo intraprende a fare, sia esso compiuto con l'azione, con la parola o con altro, deve scaturire da tutte queste forze unite. Ogni cosa isolata è riprovevole ».

3 Riferita nell' Introduzione alla *Metakritik* (4° vol. dell'ediz. del Petri, p. 11).

vi contraddice; o quando si dà alla ricerca di uno scritto di Bruno sulla coincidenza degli opposti: un principio che dice di amare « senza saper perchè » e di aver sempre contrapposto a quello d'identità e di ragion sufficiente [1]. In questi presentimenti sembra quasi annunciata la nascita della dialettica.

Ma, in mancanza di un sicuro possesso della nuova logica anti-intellettualistica, egli ne affida la funzione alla fede, che diviene per lui l'organo di una conoscenza spirituale d'ordine superiore al sapere intellettuale e l'interprete autentica dell'esperienza sensibile. Questa, in tutte le sue forme, non è che immagine o simbolo di una verità invisibile, che resta celata all'occhio profano, ma si rivela all'occhio illuminato dalla fede. Due gruppi di tali simboli egli considera con maggior cura: quelli della natura e quelli della scrittura sacra, ambedue rivelazioni della stessa divinità. Se gli si chiede a quali dei due bisogni accordare la preferenza, la sua risposta non è dubbia, qualora per natura s'intendono le vane teorie scientifiche degli uomini. Ma v'è un modo diverso, più immediato e più vero, di avvicinarsi alla natura, che annulla la distanza tra le due rivelazioni. Esso consiste nel rimuovere gli schermi interposti dalle opinioni umane tra l'opera della creazione e l'occhio del fedele che vuole affisarsi in essa, prendendo per autentiche le espressioni primitive e non sofisticate della natura. L'autore è il migliore interprete delle sue parole: e l'autore del mondo parla, nella creazione, « per mezzo delle creature, degli avvenimenti, del sangue, del fuoco e del fumo, nei quali consiste la

---

[1] Lett. a Jacobi (nelle opp. cit. di quest'ultimo, p. 20).

lingua della santità »[1]. Questo linguaggio non ci è estraneo, perchè la natura non è remota da noi, ma agisce nel nostro interno, attraverso i sensi e le passioni. La passione sola dà alle astrazioni e alle ipotesi delle mani, dei piedi, delle ali: alle immagini e ai sensi, essa conferisce spirito e vita. Una grande passione è come il sole di un sistema solare, intorno a cui gravitano pianeti e satelliti con un ordine che essa ha determinato. « Chi mutila questi strumenti come può sentire? È così che la vostra menzognera filosofia ha tolto di mezzo la natura »[2]. « Come dobbiamo fare allora per risuscitare la morta lingua della natura? Trasferendoci nella felice Arabia, con una crociata in Oriente, o col rinnovare la sua magia, che possiamo appropriarci da qualche vecchia strega »[3].

Lo stesso criterio ermeneutico vale per la Scrittura. « Essa non può parlare con noi che per mezzo d'immagini, perchè ogni nostra conoscenza è sensibile, figurata, e la ragione riconosce sempre le immagini delle cose esterne come segni di concetti più alti, astratti e figurati... Io ripeto spesso questa considerazione, perchè essa è stata per me una chiave d'importanza capitale per trovare spirito, sublimità e mistero, verità e grazia, dove l'uomo ordinario vede soltanto figure poetiche, trofei e idiotismi della lingua ebraica, di quei tempi e di quel popolo, piccole regole economiche e massime morali »[4]. È una considerazione importante, la quale ci dà come il centro, da cui si partono le grandi vie che il genio rapsodico di Hamann ha appena som-

1 *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose* (opp. ed. Petri, II, 126).

2 Ibid., p. 129. 3 Ibid., p. 135.

4 Framm. tradotto dall'Assaggioli, nella sua antologia cit., p. 133.

mariamente tracciato, lasciando alla filosofia dell'età romantica il compito di ampliarle e spianarle: esse sono la linguistica, l'estetica, la storiografia. L'identità della rivelazione divina nella Natura e nella Scrittura fa sì che per gradazioni insensibili anche la parola umana sia assimilata alla parola divina e che quindi sia partecipe dello stesso processo creativo. Ma a sua volta il linguaggio, come originaria poesia, nel senso etimologico del termine, trapassa nella poesia in senso più lato, cioè la linguistica nell'estetica. E infine, come la Scrittura, come il linguaggio, come l'arte, « ogni storia ha un corpo, che è terra e cenere e non val nulla, cioè il senso letterale; ma ha anche un'anima, il soffio divino, la vita, la luce, che splende nell'oscurità e che dall'oscurità non può essere compresa... Dio si è manifestato agli uomini nella natura e nella sua parola. Perciò la scienza della natura e la storia sono le due colonne sulle quali riposa la vera religione »[1].

Il tema della storiografia è stato fugacemente accennato da Hamann[2]. Invece quello della linguistica è predominante e forma il principio ispiratore della sua *Metacritica*, in antitesi con la *Critica della ragion pura*. Chi legge quel libretto, credendo di trovarvi un'aperta polemica con Kant, rimane a prima vista deluso: invece di essa, trova un rifacimento quasi parallelo, con la sostituzione dell'intuizione e del senso concettuale della lingua alle forme matematiche della sensibilità e alle categorie scientifiche kantiane[3]. Ma la polemica è tutta sot-

---

1 Dalle *Biblische Betrachtungen*, tr. ASSAGGIOLI (op. cit., p. 127).

2 V. in proposito C. ANTONI, *Momenti di storia della storiografia: I. G. Hamann* (Studi Germanici, 1942, p. 50).

3 Jacobi, che pure aveva molta affinità con Hamann, dopo la

tintesa in quella sostituzione. Hamann trova nella *Critica* un freddo pregiudizio a favore della matematica e della scienza, quasi che il lavoro della ragione potesse svolgersi in un puro e astratto ambito scientifico. senza tener conto delle parole in cui si esprime e che son parte integrante ed essenziale della sua struttura. Egli invece vuole costruire un'estetica e una logica del linguaggio per dar corpo alle astrazioni razionali. Suoni e lettere sono per lui pure forme apriori, in cui nulla si trova che appartenga alla sensazione o al concetto di un oggetto, e che sono i veri elementi estetici di ogni umana conoscenza. La più antica lingua fu la musica, e accanto al ritmo sensibile del polso e del respiro fu la più corpulenta immagine primitiva di ogni misura del tempo e dei suoi intervalli. Similmente, lo scritto più antico fu pittura e disegno, e perciò anch'esso si occupò altrettanto presto dell'economia dello spazio e della determinazione e limitazione di esso mediante figure. Perciò le idee del tempo e dello spazio, per mezzo dello straordinario influsso dei due sensi più nobili, l'udito e la vista, si son fatti così universali e necessari nella sfera stessa dell' intelletto, come la luce e l'aria per l'occhio, per l'orecchio e per la voce, sì che spazio e tempo, se non idee innate, sembrano essere almeno *nutrices* della conoscenza intuitiva [1]. Siamo in questo modo in presenza di uno spazio e di un tempo più veramente originarii e aderenti alla nostra sen-

---

lettura della *Metacritica* scriveva a Herder, che non riusciva a intenderla abbastanza, per ritrovarvi quel che v' è di positivo. « Dieses Positive, aggiungeva ist in Ironie nicht bloss verhüllt, sondern darin vergraben und damit ungegraben » (lett. del 13 novembre 1784, vol. 3° delle Opp., p. 500).

[1] *Metakritik* (vol. 4° delle Opp.), pp. 30-31.

sibilità che non le astratte costruzioni aritmo-geometriche kantiane.

L' interpretazione linguistica delle forme sensibili consente inoltre ad Hamann di connettere più strettamente l'attività del senso con quella dell' intelletto. Per Kant, l'uno e l'altro, come due tronchi della conoscenza umana, nascono da una comune radice, in modo che, mediante il primo, gli oggetti sono dati, e mediante il secondo son pensati. Ma perchè una così forzata e inusitata separazione di ciò che la natura ha messo insieme? Non dovrebbe convenir meglio porre, come simbolo della nostra conoscenza, un unico tronco con due radici, una in alto nell'aria, e una in basso sulla terra? Noi vedremmo allora, attraverso la lingua, eserciti di immagini salire verso la rocca della ragion pura ed eserciti di idee scendere nel profondo abisso della più tangibile sensibilità [1].

Il presupposto di questa concezione è che la lingua sia una produzione spontanea della natura umana e non una convenzione arbitraria. « L' invenzione e la ragione presuppongono già la lingua e sono senza di essa così poco pensabili, come la matematica senza numeri ». « Come poco consiste lo scopo del parlare in mere articolazioni e modificazioni di suoni vani, così ancor meno consiste lo scopo dello scrivere in un contare, soppesare e punteggiare di lettere mute. Il vero scopo naturale e superiore è di unire il parlare e lo scrivere, facendoli diventare un tabernacolo e un veicolo dei nostri pensieri, concetti e sentimenti, per mezzo dei segni udibili e visibili della lingua... Senza questa, non avremmo ragione, senza ragione religione, e

[1] Ibid., p. 31.

senza queste tre parti essenziali della nostra natura non avremmo nè spirito, nè legami sociali »[1].

Sorge ora la quistione: in che consiste propriamente l'irrazionalità del linguaggio? Se esso consta d'immagini, che sono simbolo e veicolo di un significato razionale, sembra che l'irrazionalismo sfumi nel vuoto e che Hamann rientri nella scia della concezione tradizionale. Eppure, egli insiste continuamente su quel tema, e giunge fino a urtarsi con Herder che, applicando le sue idee, le piega a un senso troppo razionalistico e storicistico. In verità, Hamann non è coerente, e lascia coesistere nel suo pensiero due vedute contrastanti. Nella *Metacritica*, come s'è osservato, egli subisce suo malgrado l'influenza di Kant, e distribuisce la rivelazione della parola in due tappe, l'una sensibile, e l'altra razionale, che s'integrano a vicenda. Ma, quando è fuori di ogni via metodica obbligata, e prende il linguaggio per sè stesso, nella sensuosità delle sue immagini, allora ogni simbolismo razionalistico scompare dal suo orizzonte mentale, e la parola gli appare come un miracolo, come un mistero, come il prolungamento umano della creazione, per mezzo del Verbo di Dio[2]. Quindi la lingua, invece di entrare nel processo del logo, ne forma la premessa sensibile e irrazionale[3].

Anche più sporadiche sono le idee di Hamann sull'arte. La poesia è la lingua che Dio ha parlato nell'arte di creare l'universo e che l'uomo parla

---

1 Tr. LUPI, p. 213.

2 UNGER, *Hamanns Sprachtheorie*, 1905 ha accentuato il significato allegorico; Lupi (op. cit., p. CLVII) l'aspetto esoterico di esso; c'è del vero nella tesi e nell'antitesi.

3 Così Hamann può scrivere ad Herder: « La ragione è lingua e logos. È questo il midollo che io rodo e roderò fino alla morte ».

sotto l'ispirazione divina del genio. Il sentimento religioso del filosofo toglie al genio ogni punta di orgoglio titanico [1]: esso è una corona di spine, mentre il buon gusto è un mantello di porpora che ricopre un corpo flagellato dalle verghe. Però ne conserva il carattere eslege e ribelle: « o araldi delle regole generali! come poco voi comprendete l'arte, e quanto poco possedete di quel genio che ha creato i modelli sui quali costruite, e che può calpestare tutte le volte che vuole ». « Trovare il mezzo tra due estremità opposte è l'opera del genio; mantenersi in questo giusto mezzo è l'opera del gusto ». « Lo spirito di osservazione e lo spirito di profezia sono le ali del genio umano. Al dominio del primo appartiene tutto il presente; al dominio del secondo tutto ciò ch'è assente, il passato e l'avvenire » [2]. E all'opera creatrice del genio deve essere consentanea quella ricreatrice della critica: « è proprio della critica che ciascuno sia esaminato secondo i suoi stessi principii e che il critico si ponga al posto dell'autore. Chi vuol diventare un giudice degli uomini deve diventare egli stesso un uomo, e chi vuole presentare un Ercole furioso deve essere egli stesso in grado di diventarlo, *caeteris paribus* » [3]. Di questo criterio egli particolarmente si giova nelle sue interpretazioni bibliche, sostenendo che la comprensione della Scrittura e la fede nel suo contenuto si possono ottenere solo col riprodurre in sè lo stesso spirito che ha illuminato i suoi compilatori [4].

---

1 BLUM, *La vie et l'oeuvre de G. H.*, 1912, p. 249.
2 LUPI, op. cit., pp. 202 e 204.
3 LUPI, op. cit., p. 216.
4 ASSAGGIOLI, op. cit., p. 78.

Guardando nel suo complesso questa figura di pensatore, un termine di paragone viene spontaneo alla mente: Vico. Il Mago del Nord, come già da vivo è stato chiamato, ha divinato per una specie di magia le stesse nuove scienze che il filosofo meridionale aveva già scoperto e sviluppato con lavoro più metodico e tenace; ma a lui è toccato in sorte che i suoi semi di verità fossero ricevuti da una terra più feconda, che presto li ha fatto germogliare e fruttificare con maggiore ricchezza [1].

6. Jacobi. — Jacobi, che abbiamo conosciuto come rievocatore, a scopo polemico, della filosofia spinoziana, è stato il mentore dell'idealismo tedesco post-kantiano, al quale ha costantemente opposto il sentimento di un realismo irriducibile a tutti i solventi dell'analisi intellettuale e della dialettica. Risiede qui la sua funzione storica di fronte alla filosofia dell'età romantica; una funzione ingrata, che ha attirato su di lui gli scatti irosi di Fichte e di Schelling e le critiche più pacate di Hegel, ma che gli ha dato anche la soddisfazione di vedere i suoi avversari ritornare a lui, esauriti dal loro sforzo speculativo, e costretti a riconoscere che v'era qualcosa d'invincibile nel suo realismo. E qual è mai l'idealista più radicale, che non ha un Jacobi dentro

---

1 Ad Hamann si attribuisce oggi anche il merito di avere avuto il presentimento dell'esistenzialismo, col suo atteggiamento anti-intellettualistico, con la priorità da lui accordata all'esistenza (in un significato vitale e passionale) nell'atto della creazione, con la sua sopravvalutazione dell'inconscio sul conscio. (Caratteristico è il passo contenuto in una sua lettera a Jacobi: Und doch ist nicht das Sein, sondern das Bewusstsein die Quelle alles Elends. *Briefwechsel* cit., lett. del 22 gennaio 1785).

di sè, e non lo sente ingigantito nei momenti di sosta e di scontento?

Jacobi non è un pensatore sistematico e professorale [1], benchè abbia molta coerenza nelle sue idee; ma è un pensatore occasionale nel miglior senso della parola, che, avendo un ristretto e saldo nucleo di convinzioni filosofiche, ne saggia la forza ogni qual volta un nuovo sistema minaccia d'infirmarle, e polemicamente le corrobora. I suoi scritti sono perciò le fasi successive di una polemica, che la fecondità speculativa dei tempi in cui è vissuto ha fatto prolungare per tutta la sua vita. Le lettere *Sulla dottrina dello Spinoza* segnano la prima antitesi del suo pensiero religioso con l'« ateismo » spinoziano. *David Hume sulla credenza* o *Idealismo e realismo* è un dialogo, scritto nel 1787, in cui le premesse fideistiche del suo realismo sono ribadite nei confronti di Hume. In una introduzione a questo dialogo, egli prende posizione contro la *Critica della ragion pura*, e la consolida in alcuni scritti minori, tra cui uno *Sull' intrapresa del Criticismo di portar la ragione al livello dell' intelletto*. La polemica con Fichte si svolge in una serie di lettere scambiate con questo filosofo; quella con Schelling è stata provocata da uno scritto del 1811: *Delle cose divine e della loro rivelazione*; quella con Hegel ha documenti epistolari più sporadici. Si aggiungano, per completare la rassegna delle opere, i *Fogli volanti*, i due romanzi filosofici, Allwill e Woldemar, nonchè una larga corrispondenza con Hamann, con Herder, con Goethe e con altri corifei dell'età romantica.

---

1 F. Schlegel, in una recensione del Woldemar (*Prosaische Jugendschriften*, ed. Minor, 1882, p. 72) diceva di lui, che non è un filosofo di professione, ma di carattere.

Come il suo amico-nemico Spinoza, anche Jacobi esordisce da Dio. In una tardiva prefazione alla raccolta delle lettere spinoziane, egli dice: « avevo bisogno di una verità che non fosse mia creatura, ma di cui fossi io creatura... Io volevo rendermi chiara col mio intelletto una sola cosa: la mia devozione a un Dio incognito ». Questo Dio vive più nella Bibbia che nei libri dei filosofi, dove si adorna del nome di assoluto e di attributi razionali, che appartengono all'ordine delle cose create e non del loro creatore. Ma se egli fosse intelligibile, non sarebbe affatto un Dio: un sistema come quello di Spinoza, che pretende comprenderlo, porta all'ateismo, poichè, non superando le sue categorie mentali (come quella di causalità) la sfera del finito e della natura, ogni tentativo di definire Dio è una negazione della sua essenza infinita e soprannaturale [1].

Dio non si conquista, ma si rivela spontaneamente, e questa rivelazione è accolta con una libera adesione della personalità umana che, rivivendo in sè il divino, si sente in un immediato e inesprimibile rapporto con una realtà trascendente. Tale rapporto ha nei primi scritti di Jacobi, fino al dialogo *Sulla credenza*, il carattere di un istinto irrazionale, di un sentimento, di una fede; ma in seguito prende il nome e il significato di un convincimento razionale, pur senza perdere il suo senso vitale precedente. È un passaggio di estrema importanza, non solo nell'evoluzione mentale di un singolo pensatore, ma anche in quella della filosofia tedesca in genere: essa segna il momento in cui l' iniziale irrazionalismo dello *Sturm*, definendosi e limitandosi, si palesa

---

1 JACOBI, *Sulla dottrina dello Spinoza* cit., p. 3 sgg.

come anti-intellettualismo, cioè anti-illuminismo, e prende la forma di un razionalismo superiore. Sotto questo aspetto, la ragione di Jacobi, benchè sia molto diversa, come vedremo, dalla ragione dialettica degl' idealisti, rivela una certa affinità con essa e risponde allo stesso bisogno di aderire a una realtà organica e totale.

Prima di questa fase razionalistica, Jacobi dà il nome di fede al sentimento immediato che certifica ogni realtà indipendente da noi, e, per eccellenza, la realtà di Dio. Con Hume, egli pensa che la differenza tra le immaginazioni soggettive e le cose a cui crediamo sta in un certo senso vivace e istintivo, che è legato con queste e non con quelle [1]. Senza una tale vivente esperienza, noi non avremmo la minima rappresentazione del rapporto causa-effetto, nè degli altri rapporti che l' intelletto istituisce tra le immagini fenomeniche [2], e che hanno un carattere mediato e secondario. Perciò la fede non ha per Jacobi il significato che di solito le si attribuisce, di un sapere imperfetto e inadeguato, alla cui deficienza supplisce un atto di volontà, ma quella di un sapere privilegiato e primario, che ci pone in immediato contatto con la realtà oggettiva [3], e che serve di fondamento a tutte le inferenze intellettuali. Essa ci dà il senso dell'esistenza delle cose, che fa da sostegno a qualunque rapporto. Di qui l' importanza che assume il concetto di rivelazione in questa filosofia: che non è un arbitrario manifestarsi di Dio e di ciò che è da Dio ad alcune creature, in tempi e luoghi determinati, ma una

---

1 JACOBI, *Gespräche* (opp. vol. II), p. 160.

2 Ibid., p. 201.

3 LEVY BRUHL, *La philosophie de Jacobi*, 1894, p. 105.

universale epifania divina, che si dà, tanto nella più umile percezione di un oggetto, quanto nella rivelazione vera e propria di Dio, in tutta la pienezza della sua gloria. E la fede è il tramite soggettivo di quell'azione divina, del cui carattere attivo essa stessa partecipa.

Noi possiamo ora spiegarci perchè Jacobi abbia sentito, in un secondo momento, il bisogno di dare a questa fede il nome e gli attributi di una ragione superiore. Innanzi tutto, essa ha per lui una funzione gnoseologica fondamentale, in quanto è l'immancabile premessa o il vero apriori di ogni conoscenza. Come tale, pur avendo un innegabile carattere pratico, non può essere esclusa dal novero delle facoltà teoretiche. Ma con la mera sensibilità non è identificabile, perchè questa, che partecipa della stessa evidenza immediata, non è in grado di giustificare la sua evidenza e per la sua limitatezza non ha nessun presentimento di un mondo superiore che in essa si rivela. Con l'intelletto neppure presenta analogie, anzi è in aperto contrasto, perchè il sapere intellettuale è analitico e si risolve in una serie di rapporti, che presuppongono un nucleo oggettivo originario, di cui non possono dar conto. Resta, nella rassegna delle facoltà teoretiche, la ragione, alla quale non soltanto la metafisica dommatica, ma lo stesso Kant attribuisce il compito di affissarsi nell'assoluto, con un atto che, a differenza di quello intellettuale, non trascorre da parte a parte, perchè non potrebbe mai esaurirne il numero infinito, ma abbraccia in una sintesi unica il tutto. Però questa funzione è stata male intesa, specialmente nel periodo dell'Illuminismo: si è voluto riporre nella ragione stessa l'assoluto, cioè la fonte luminosa, senza avvertire che essa è occhio e non

fiaccola [1], tramite della rivelazione e non l'oggetto rivelato.

Riconducendola alla sua vera funzione di occhio veggente, Jacobi può facilmente assimilarla alla fede, visione anch'essa di un mondo trascendente, a cui però l'aderenza dell'immediato sapere dà un senso d'immanenza. Questa ragione è, naturalmente, intuitiva e non discorsiva [2], essa coglie l'essere reale delle cose, ben diverso dall'essere dell'intelletto riflettente, che non è altro, se non un rapporto o una copula [3]; e, pur essendo un valore teoretico, essa non perde la sua natura di « sentimento », perchè, come un profondo pensatore (il Fries) ha dimostrato, i sentimenti oggettivi o puri hanno il carattere di giudizi che scaturiscono immediatamente dalla ragione [4]. Tuttavia, alla sua certezza non corrisponde un'eguale chiarezza: per il fatto stesso che è una fede e che il suo oggetto è trascendente, essa è circonfusa di mistero, ed è piuttosto un sentire o un presentire, che un consapevole possedere. Il suo rapporto con la verità è nettamente definito da questa sua posizione di fronte alla realtà oggettiva. « Io chiamo vero, dice il Jacobi, qualcosa che esiste prima di saperlo e indipendentemente dal saperlo, e che solo gli dà valore » [5]. E in una lettera ad Hamann, aggiunge che la filosofia s'è messa su di una falsa strada, perchè, a forza di cercare la spiegazione delle cose, ha perduto di vista le cose stesse. Così la scienza diventa senza dubbio più esatta e gli spiriti più rischiarati, ma nel medesimo tempo

1 *Gespräch* cit., p. 266: *Meine Vernunft ist ein Auge und keine Fackel.*

2 *Einleitung* al *Gespräch*, p. 59.

3 Ibid., p. 105. 4 Ibid., p. 109.

5 Cit. da Levy Bruhl, op. cit., p. 67.

la scienza diventa in proporzione più vuota e gli spiriti più piatti [1].

Il nucleo della filosofia di Jacobi è essenzialmente in queste poche proposizioni, che però, essendo dettate da una convinzione profonda, s'irradiano in una visione più ampia. Quel che c'è di tradizionalistico e di conservatore nell'assunzione del realismo e della trascendenza, palesa nelle sue implicazioni ulteriori, e in contrasto con l'avviamento preso dall'idealismo, un insospettato motivo di libertà e di progresso. Innanzi tutto, il Dio di Jacobi, benchè trascendente non è il Dio confessionale di una religione positiva [2]; la sua affinità col Dio cristiano si limita solo all'accentuazione del carattere personale del divino, espresso nel detto del Cristo giovanneo: « Io sono la via, la verità e la vita » [3]. E se Jacobi ammira il cristianesimo, è perchè esso ci pone in presenza di un miracolo continuo, che ognuno deve rinnovare dentro di sè: la rigenerazione umana per mezzo di una forza superiore. Il vivo tramite della fede effettua questo miracolo, intellettualisticamente inconcepibile, di far partecipe l'uomo della personalità e della libertà divina. Anche della libertà Jacobi può dire, come di Dio, che, se si cerca d'intenderla, la si perde e la si converte in una forma di determinismo. Bisogna invece averne un sentimento intuitivo, che è razionale solo nel senso che assume per lui questo termine. E dalla coscienza della verità scaturisce il valore della personalità umana, affermato da Jacobi con forza tanto maggiore, quanto più

---

1 Levy Bruhl, p. 81.

2 Croce, *Considerazioni sulla filosofia di Jacobi* (in *La Critica*, 1941), p. 326.

3 *Sulla dottrina dello Spinoza*, p. 8.

appariva compromesso dall' indirizzo universalistico dell' idealismo post-kantiano [1]. È qui che il vecchio filosofo, che gli avversari ostentano di guardar dall'alto come un sorpassato, si rivela più moderno e attuale di essi. Lo stesso uomo che in gioventù aveva applaudito la rivoluzione francese come un grande sforzo di emancipazione umana, ma se n'era poi disgustato quando aveva visto scaturire da essa un nuovo servaggio, avverte un pericolo non diverso nella rivoluzione filosofica che, in nome dell' Io, dell'Assoluto, dello Spirito, sembra assecondare un analogo sforzo speculativo, ma poi finisce per neutralizzare e annullare la personalità in una nuova rete di rapporti impersonali o sopra-personali. È accaduto così a Jacobi quel che suole spesso accadere ai conservatori più rigidi e coerenti, i quali, camminando con passo eguale e pacato lungo la loro pista, si vedono distanziati di gran lunga da cursori più impetuosi e veloci; ma a un certo punto, poichè la pista è circolare, li sentono arrancare affannosi alle loro spalle.

Lo studio delle relazioni tra Jacobi e gl' idealisti sarebbe perciò il tema di un capitolo interessante della storia della filosofia, di cui purtroppo, per l'economia del nostro lavoro, non possiamo dare che un saggio molto sommario. Verso Kant il suo atteggiamento è, come abbiamo visto in precedenza, critico, ma comprensivo e riguardoso. Egli sente che vi son molte cose nella *Critica*, che collimano con le proprie convinzioni: la limitazione dell' intelletto alla creazione di rapporti fenomenici che

---

1 Il sentimento della personalità ispira i suoi romanzi, il Woldemar e più specialmente l'Allwill, dove rivendica i diritti dell'uomo superiore contro il moralismo filisteo della filosofia illuministica.

non sorpassano la sfera del finito, ma che nel tempo stesso lasciano presentire un « al di là », che può formare l'oggetto di un potere conoscitivo più alto; la critica delle prove razionali dell'esistenza di Dio e in generale la concezione dell'« esistenza » come una posizione inesplicabile da accettare a titolo di rivelazione immediata; il primato della ragione pratica, come riconoscimento della priorità della fede sulla ragione discorsiva. E in una lettera molto diplomatica a Kant, pur segnalando le differenze del proprio oggettivismo realistico dal soggettivismo critico, giunge fino a dire che « molto dentro nell'errore non è possibile che io sia, poichè i miei risultati si accordano quasi in tutto coi vostri » [1]. Ma di Kant non accetta la visione morale fondata sul formalismo della legge e del dovere: per lui non è la legge che deve comandare al nostro cuore, ma è il cuore che è il solo giudice dell'osservanza della legge; supremo principio etico è perciò il sentimento, che s'impone all'azione e ripudia ogni analisi intellettualistica, come tutto ciò che si presenta con un'evidenza immediata. Ma, principalmente, egli si oppone al tendenziale idealismo che, sebbene ancora frenato da caute riserve, scaturisce dalla nuova filosofia. Con finissimo occhio critico, egli vede che la posizione intermedia assunta da Kant, tra il realismo del noumeno e l'idealismo della conoscenza, è instabile e insostenibile; e con occhio addirittura profetico, egli prevede che « l'idealista critico dovrà avere il coraggio di professare il più forte idealismo che sia stato mai inse-

---

1 Lett. a Kant del 16 novembre 1789 (nel vol. 3° delle opp., p. 532).

gnato, e non arretrare innanzi alla minaccia dell'egoismo speculativo »[1].

Sicchè, quando questo egoismo speculativo gli si presenta nella forma della *Dottrina della Scienza* di Fichte, esso non è per lui una novità inaspettata, e Fichte può essere salutato da lui come l'atteso Messia, a cui il Giovanni Battista di Königsberg ha aperto la strada [2]. Ma non esita a fargli capire che lo ritiene un falso Messia. La vecchia antitesi con lo spinozismo gli si risveglia alla mente di fronte a una filosofia che all'apparenza non ha nulla in comune con esso, e che invece si rivela a una intuizione più approfondita come « uno spinozismo rovesciato ». Così egli può muovere a Fichte la calzante obbiezione che « la vostra *Dottrina della Scienza* è l'esposizione di un materialismo senza materia, di una *mathesis pura*, dove la mera e vuota coscienza rappresenta lo spazio matematico » [3]. E può definire le rispettive posizioni, affermando che « ambedue vogliamo con eguale serietà che la scienza del sapere sia portata a compimento; ma con la differenza, che voi volete portarla in modo, che il fondamento di ogni verità si trovi giacente nella scienza del sapere; io, che questo fondamento sia posto fuori di essa e sia perciò rivelato » [4]. Contro la dialettica, che tutto pretende includere nel suo ritmo, egli non esita ad affermare la necessità di un « salto mortale » dal pensiero all'essere [5].

---

1 *Ueber den transcendentalen Idealismus* (vol. 2° delle opp., p. 310).

2 Lettera a Fichte del 3 marzo 1799 (vol. 3° delle opp. p. 13).

3 Ibid., p. 12. 4 Ibid., p. 17.

5 Con Fichte ha però in comune una scarsa sensibilità per la natura fisica e pei suoi problemi; così nello scritto del 1811 *Von den göttlichen Dingen*, dice che la natura nasconde Dio suscitando l'avversione di Goethe, per il quale essa è rivelatrice di Dio.

Con Schelling la sua polemica si fa anche più passionale, perchè in lui vede la schietta reincarnazione dello spinozismo, senza quelle riserve a favore dell' individualità, che erano implicite nel soggettivismo e nel moralismo di Fichte. Il sistema schellinghiano non è che un ideal-materialismo, o un panteismo puro, in cui naufragano la personalità e la libertà umana. Infine, verso Hegel il suo atteggiamento è più cauto, forse perchè lo accomuna con lui la stessa ostilità contro Schelling. Egli riconosce infatti a sè e ad Hegel una eguale convinzione della necessità di sorpassare lo spinozismo, cioè il sistema della necessità logica, con una filosofia della libertà: solo che lui raggiunge lo scopo col salto mortale, e si trova così, di colpo, sopra un terreno diverso da quello della dimostrazione; Hegel invece resta nell'ambito della scienza, e crede di poter sorpassare il punto di vista dell' intelletto con un supremo sforzo dialettico del pensiero. Ma la dialettica è inaccettabile, perchè attraverso di essa riappare la necessità, la forma sistematica, la sostituzione del generale e dell'astratto all' individuale e al concreto. D'altra parte Hegel, pur ammettendo che la posizione di Jacobi sia più alta di quella di Kant, perchè assume con un atto immediato una realtà che a Kant è preclusa, replica al suo avversario che la filosofia comincia proprio là dov'egli si arresta, e che il suo salto mortale non è mortale che al pensiero filosofico [1]. Le due posizioni antagonistiche non potrebbero esser meglio definite.

---

[1] Ap. Levy Bruhl, p. 248.

II

DAL NEO UMANESIMO AL ROMANTICISMO

1. Umanesimo e classicismo. — Lo *Sturm und Drang* è stato una malattia di sviluppo, un'esplosione giovanile di forze disordinate, che ha fiaccato le fibre meno salde, mentre gli organismi più resistenti, ponendo in moto potenti contro-forze, hanno superato la crisi e si sono riequilibrati a un livello di vita più alto. Vilhelm Meister, che, dopo una serie di sforzi indeterminati per scoprire la propria vocazione, si placa nell'operosità pratica della vita civile; Faust, il cui torbido impulso verso nuove esperienze si rasserena, almeno per un momento, nella contemplazione delle forme della bellezza classica, sono i simboli artistici di quella crisi e del suo superamento. Ma dietro i simboli stanno gli uomini, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt, che hanno realmente vissuto le tormentose esperienze dello *Sturm* e si sono attraverso di esse temprati. L'operosità spirituale di ognuno di essi è un esempio del peculiare indirizzo che prende la soluzione della crisi, e la storia che imprendiamo a scriverne dovrà porre in luce le differenze tra le singole personalità che emergono da quella catarsi. Ma, poichè

v'è una direzione comune, pur nella diversità delle vie, noi vogliamo preventivamente rintracciarla, per avere una visione unitaria di tutto il processo.

Può sembrare a prima vista paradossale che il tumulto dello *Sturm* sbocchi in un calmo e sereno classicismo umanistico. E certo, se dissociamo i due processi l'uno dall'altro, e prendiamo il classicismo per sè, come un'imitazione alquanto convenzionale e accademica di antiche forme d'arte e di vita, il contrasto appare troppo stridente, perchè sia possibile mediarlo. Ma questa dissociazione non ci si mostra che nei tardi epigoni del classicismo, pei quali l'imitazione degli antichi è un'esercitazione fredda e impersonale; per gl'iniziatori invece essa procede da un'esigenza non meno viva e personale di quella che li aveva spinti a un'espansione sfrenata delle proprie forze nel periodo dello *Sturm*. È l'esigenza del limite, dell'ordine, della forma, che nei temperamenti più energici si sveglia e cresce in proporzione di ciò ch'è chiamata a raffrenare e a dominare, e che non si esprime soltanto nella aspirazione verso l'ideale della classicità, ma anche nella realizzazione di nuovi compiti scientifici, filosofici, pratici, religiosi, perchè scienza, filosofia, azione sono esse pure strumenti di ordine e d'interna disciplina. Se tutto questo processo di riassestamento ha preso l'insegna artistica del neo-classicismo, ciò dipende dal fatto che l'arte ha avuto in esso una funzione predominante ed è stata l'attività che ha dato il tono e l'indirizzo a tutte le altre.

La vita, la passione, l'individualità potente, la natura selvaggia e creatrice erano state le brute forze che lo *Sturm* aveva scatenato e che, lasciate a sè stesse, rischiavano di dissiparsi e di distrug-

gersi. Una personale esperienza ha convinto gli *Stürmer*, almeno i migliori tra essi, che il limite non le riduce, ma col raccoglierle e determinarle le potenzia. E una più attenta osservazione del comportamento della natura ha insegnato ad essi che, sotto l'apparente disordine dei fenomeni naturali, si celano ferme leggi che li costringono a muoversi secondo piani prestabiliti. La vita è sì varietà e movimento incessante, ma varietà nella unità e movimento ordinato, o *bewegliche Ordnung*, come Goethe la definisce. E la passione è una molla potente dell'anima umana, che però non può tendersi oltre un certo limite senza spezzarne la fibra. Lo studio dell'*Etica* dello Spinoza ammaestra che, nella vita, le passioni non si annullano col dominarle, ma prendono un respiro più ampio e regolato e divengono mezzi di elevazione umana. E nell'arte, le esperienze stesse dello *Sturm* mostrano quanto sia illusoria la potenza artistica della loro espressione immediata, e quanto sia più efficace ritrarle, avendo l'animo già libero dalla loro piena, e quindi più attento al loro intreccio e alla loro vicenda. Anche il titanismo del superuomo, che sembra la massima espansione dell'umanità, è una forza distruttiva: un individuo solo non può tutto, e se tutto vuole, travolge gli altri e corrompe sè stesso. Solo avendo la coscienza dei propri limiti, egli può vedere il tutto come una meta da conseguire con la cooperazione di molti e subordinarvi la propria opera [1]. Così l'universale umano, lungi

---

[1] Si ricordi il distico di Schiller:
« Immer strebe zum Ganzen, und kannst du Selber kein Ganzes werden, als dienender Glied schliess an ein Ganzen dich an ».
(Sforzati sempre verso il tutto, e se tu stesso non puoi diventare un tutto, aggregati a un tutto come membro subordinato).

dall'eclissarsi dalla vita del singolo, ha il suo più positivo ed efficace riconoscimento. Infine, le esperienze unite dell'arte, della scienza, della vita, dimostrano che la massima potenza della natura non risiede, come pretendeva lo *Sturm*, alle origini di essa, nello stesso modo che la massima forza delle acque non è alla prima fonte del loro corso. Dietro la natura visibile, le cui apparenze tumultuose colpiscono facilmente la fantasia, c'è una seconda natura più silenziosa e raccolta, che si svela solo a un occhio educato. È una natura formale o ideale, che concentra in sè l'essenza o la legge di quella visibile, e presiede allo spiegamento di essa. Noi possiamo constatarne dovunque l'invisibile e attiva presenza. Nella natura bruta essa è il sistema delle leggi fisiche che regge le apparenze fenomeniche; nella vita organica è la forma tipica che ricorre costantemente nel succedersi delle generazioni; nella personalità umana è il carattere, da cui scaturiscono i singoli atti. Goethe le dà il nome appropriato di forma interna *(innre Form)* e il valore di una spiritualità immanente alla natura.

Lo sforzo di comprensione che essa esige è molto diverso da quello che lo *Sturm* richiedeva per l'intuizione della natura visibile. Poichè è una forma, cioè un ordinamento, una struttura, non basta a coglierla una sensibilità acuita, nè un'adesione passionale, ma v'è bisogno di un concorso di energie spirituali, disciplinate dalla ragione, che le fa convergere in uno sforzo comune. Poichè essa non risiede nè all'origine, nè in qualunque punto del corso fenomenico, ma è l'anima dell'intero processo, non giova risalire la corrente con un roussoiano « ritorno alla natura », ma occorre seguirne tutto il corso e ricostruirlo nello sviluppo dei suoi mo-

menti [1]. Scienza, storia, arte, traggono da questa trasformazione dell'oggetto del loro studio un impulso a rinnovarsi. La scienza deve abbandonare il punto di vista dell'osservazione empirica e della classificazione esteriore dei fenomeni, e cercar di penetrare la loro intima genesi; il che vuol dire che deve intrinsecarsi con la storia. Noi vedremo i primi saggi del nuovo orientamento nella scienza di Goethe. D'altra parte la storia appare per la prima volta all'orizzonte della cultura con un proprio compito specifico: non più ricercatrice curiosa e oziosa di fatti e documenti del passato, non più maestra della vita per mezzo di esempi attinti alla vita, ma esploratrice del significato interno, della legge e della forma, di una serie temporale di fenomeni. Certo, questo non è ancora il massimo che la storia può dare, perchè la natura e non lo spirito è oggetto e protagonista della sua ricerca. Ma è già una natura spiritualizzata, che ha l'uomo per epilogo e coronamento di un incessante sforzo produttivo, perseguito attraverso tutti i gradi inferiori dell'organizzazione cosmica. Questo è il senso della storia nel naturalismo storicistico di Herder.

L'arte infine non può più limitarsi a una passiva riproduzione di modelli naturali. Se quel che conta non è l'apparenza, ma l' intima forma della natura, anche restando ferma la funzione mimetica attribuita all'arte, l'attuazione di essa muta necessariamente. Non si tratta d' imitare con diligenza calligrafica le cose visibili, ma d' imitare un'essenza, un tipo ideale, che non si vede, e che dev'essere realizzato con un occhio interiore. Quindi anche l' imi-

---

1 Il KORFF (*Geist der Goethezeit*, II, p. 306) ben caratterizza questo mutato atteggiamento verso la natura come una sostituzione al *Zurück zur Natura* del *Vorwärts zur zweiten Natur*.

tazione acquista il significato di una ricostruzione, e, in confronto degli oggetti esterni riprodotti, essa rappresenta un grado di esistenza superiore. In questo senso, Goethe afferma che l'arte supera la natura, senza lasciar la natura, cioè esprime la verità interna di essa, che è celata alla visione superficiale delle sue apparenze.

Pare che a tutto questo rinnovamento umanistico la filosofia sola sia estranea, ed Herder e Goethe, coi loro atteggiamenti anti-filosofici, si danno l'aria di voler confermare questa esclusione. Eppure, essa è più che mai presente, ma si nasconde agli sguardi profani come la natura ideale che ne forma l'oggetto. Scienza, arte, storia, non acquistano il significato profondo di cui si è parlato, se non in virtù di una implicita filosofia, che ne volge gli sforzi verso una meta comune. Perfino l'arte, che, nelle affermazioni di un Goethe o di uno Schelling, è al vertice delle conoscenze umane, ha questa posizione preminente, non come immediata e inconsapevole produzione artistica, ma come filosofia dell'arte, cioè come coscienza riflessa del suo produrre. Il carattere di questa filosofia implicita è, secondo la definizione del Korff[1], un ideal-naturalismo, qualcosa d'intermedio tra lo schietto naturalismo dello *Sturm* e l'idealismo dei grandi sistemi postkantiani. Ivi le premesse naturalistiche iniziali non sono apertamente sconfessate, ma sono piegate a un significato nuovo che prima non avevano, cioè la natura è intesa come un processo a cui è immanente un significato spirituale che, latente e oscuro nelle fasi primitive, si chiarisce nelle più evolute.

Noi possiamo ora spiegarci come e perchè questo

[1] KORFF, op. cit., II, p. 15 sgg.

movimento abbia preso un indirizzo neo-classico. Non diversamente che nell' Umanesimo italiano agli albori dell'età moderna, lo studio dell'antichità classica procede da un impulso interiore, che spinge i nuovi umanisti a ricercare nei grandi modelli di essa la realizzazione di un ideale artistico che è già presente al loro spirito. I viaggi di Winckelmann e di Goethe in Italia non sono stati i fattori determinanti del neo-classicismo, ma ne sono stati piuttosto l'effetto, che, come suole accadere, ha reagito a sua volta sulla causa, facendo, di un'oscura esigenza neo-classica, un consapevole e sicuro possesso. Già prima di partire per l' Italia, Winckelmann aveva pubblicato, nel 1755, i suoi *Pensieri sull' imitazione delle opere greche nella pittura e nell'architettura*, che hanno avuto poi il loro sviluppo nella grande *Storia dell'arte*. Fin d'allora, egli affermava che « i conoscitori e gli imitatori delle opere greche sanno che esse rappresentano, non solamente la più bella natura, bensì più che la natura, cioè certe bellezze ideali di essa »; ed era convinto che « l'unica via per diventar grandi, anzi, se possibile, inimitabili, è l' imitazione degli antichi » [1]. L' imitazione di un ideale non poteva essere evidentemente un ricalco scolastico, ma doveva essere un' intima adesione alla forma spirituale, creatrice dell'arte classica [2]; solo così si chiariva il paradosso di un' imitazione, che rende inimitabili.

---

[1] WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachhamung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. V. ANTONI, *J. J. Winckelmann* (in Studi germanici, 1940).

[2] Come ben dice il BERGER, *Der junge Herder und Winckelmann*, 1903, p. 84: « L'antico concetto dell' imitazione trovò un nuovo contenuto; imitare non è ricalcare, ma è un libero formare secondo la legge dell' intima simpatia; non l'autorità dei greci, ma il loro dono incomparabile di mutar la vita in arte ».

La diretta ed ampia conoscenza acquistata più tardi dal Winckelmann dei capolavori dell'arte greca gli dava modo di fissare, nella *Storia dell'arte*, i canoni della bellezza classica, come una forma ideale e armonica, di nobile semplicità, di tranquilla grandezza, non turbata da nessun senso di sforzo, ma composta e perfino statica. Può sembrare convenzionale e accademica questa figurazione, tanto più se si ricorda l'analogia che Winckelmann poneva tra la pura bellezza e l'acqua che, quanto più è insipida, tanto è migliore. Ma non bisogna lasciarsi fuorviare dalle apparenze. La giovinezza di Winckelmann aveva preceduto l'esplosione dello *Sturm*, ma ne portava già in sè i segni precursori. Anche lui aveva avuto il sentimento dell'oscura forza creatrice del genio, anche lui aveva aderito a un'estetica dell'espressione naturale. La successiva accentuazione dell'ideale classico non è perciò accademicismo, ma reazione contro il pericolo che un eccesso di forza o un'esuberanza di espressione turbi l'equilibrio della bellezza. Ciò ch'egli mostra di pregiare nei greci è appunto il senso del limite e la capacità di realizzare l' infinito nel finito, il movimento nell' immobilità.

Se una certa traccia di olimpicità alquanto convenzionale v' è nella sua concezione della bellezza classica, ciò dipende dal fatto ch'egli, venuto alla luce troppo presto, non ha vissuto la crisi dello *Sturm* in tutta la sua intensità, e che quindi l'azione limitatrice della sua forma non incide ancora profondamente la materia informe su cui si esercita. Ma gl' immediati seguaci, che hanno fatto quell'esperienza, hanno mostrato d' intendere il senso più profondo della lezione che da lui ricevevano. Così Herder, in uno scritto sulla *Nemesis* (1785), giudi-

cava i greci sommi nell'arte d'intendere il valore della misura e spiegava la Nemesi come la personificazione divina della legge che punisce ogni colpevole eccedenza dai limiti prestabiliti. E Schiller, Humboldt, Schlegel, apprezzavano anch'essi nei greci il felice equilibrio di natura e cultura. Ma più di tutti Goethe vedeva anticipato in Winckelmann il dramma della sua stessa vita e dedicava al maestro un libro, in cui alla pubblicazione di lettere e di scritti inediti faceva seguire un ampio studio su tutta la sua opera. Questo studio, composto nel 1805, quando le tendenze romantiche del nuovo secolo s'erano già nettamente delineate, era una dissimulata polemica contro di esse, in nome del classicismo del Winckelmann, che era anche il proprio credo. In contrasto con moderni, che si sforzano di superare il limite, per tendere verso l'infinito, egli vedeva realizzata dai greci l'arte di muoversi dentro di esso, e perciò di conseguire una visione armonica del Tutto, che ai moderni sfugge, per quanto la inseguano ansiosamente, perchè l'infinito non può mai possedersi come un tutto. Di qui la potenza degli antichi, che, nella cerchia ristretta della vita individuale e cittadina, nell'àmbito di un presente limitato ma sicuro, potevano liberamente spaziare e armonicamente sviluppare tutte le loro energie. E l'effetto di questo concorso di forze superava, nel suo significato ideale, gli stessi limiti in cui era circoscritto: contemplando il Giove Olimpico, i greci sentivano che il Dio era diventato uomo per elevare l'uomo a Dio [1].

Ma è stato veramente fedele il Goethe al classi-

---

[1] GOETHE, *Winckemann und sein Jahrhundert*, Tübingen, 1805, p. 394 sgg.

cismo del suo maestro? Egli si è sforzato ed ha creduto di esserlo; però quella ch'egli ha chiamato la malattia romantica gli è rimasta, sia pur latente, nel sangue. Noi abbiamo già detto, e meglio spiegheremo in seguito, che il Romanticismo è la corrente stessa dello *Sturm* filtrata attraverso l'esperienza neo-classica. Goethe esordisce come *Stürmer* per riposare nel classicismo; Schlegel esordisce da quest'ultimo, per finire romantico; così l'opera di una generazione si salda a quella dell'altra. Ma Goethe nella sua lunga vita compendia, come Faust, due vite, la seconda delle quali ha il suo simbolo nella nuova incarnazione del suo eroe. Neppur questi s'appaga per sempre della bellezza ellenica, ma, spinto dal suo oscuro impulso, muove verso nuove esperienze e infine, morendo, è salvato, non perchè abbia desistito dal tendere, ma perchè ha persistito infaticabilmente in esso. Ed è un Dio - Goethe che lo assolve con la formula:

> Wer immer strebend sich bemüth,
> den können wir erlösen! [1]

In questo sforzo verso l'infinito sta l'essenza del Romanticismo e la forza che lo spinge al di là delle forme definite dell'ideale neo-classico.

2. Herder. — La giovinezza di Herder è stata investita dal vento dello *Sturm*. La sua vita esteriore non n'è stata affatto toccata e non è diversa da quella di tanti studiosi di quel tempo: nato il 25 agosto 1744, studente e precettore presso fa-

---

[1] Chi si affatica nello sforzo incessante, costui lo possiamo redimere.

miglie private, poi predicatore, e infine sopraintendente ecclesiastico a Weimar; morto nel 1803.

Il tumulto della sua vita è stato tutto interiore. Un diario giovanile ci descrive le sue aspirazioni indeterminate e vaghe, le sue esaltazioni e i suoi abbattimenti, l'insofferenza per il mestiere di scrittore e d'insegnante a cui era condannato, la sete di gioia, di vita, di azione che lo tormentava. Tanta agitazione doveva sboccare in un'attività letteraria disordinata, ma, almeno in un primo tempo, ricca di spunti geniali. Quel che di primitivo e di selvaggio era nella sua natura lo spingeva ad esplorare le manifestazioni originarie, oscure ma potenti, della vita dei popoli, come la lingua e la poesia popolare, e ad ostentar disprezzo per tutto ciò che risente di riflessione e di rifinitezza culturale. Era la fase roussoiana del suo spirito, che si potrebbe dire anche hamanniana, perchè molti degli oracoli sibillini di Hamann trovano, negli scritti di quel tempo, la loro interpretazione e il loro sviluppo.

Nelle *Selve critiche* del 1769, polemizzando con l'empirismo illuministico del Riedel, egli mostrava l'importanza delle idee oscure e vitali nella genesi dell'uomo, spiegando che nell'evoluzione della natura dalla pianta, all'animale, all'uomo, si dà un intreccio di misteriose connessioni e divisioni, di impliciti giudizi ed inferenze, per giungere alle idee, apparentemente semplici e immediate, della figura, della forma, della grandezza degli oggetti esterni. Anche più oscuro e complicato gli appariva il meccanismo della vita sentimentale, dove l'esterno e l'interno, le azioni e le reazioni si mescolano insieme in un groviglio che solo il semplicismo di un illuminista può scambiare con la semplicità. Di qui

egli concludeva che la bellezza, come la verità, è il prodotto di un concorso di molti organi, e poichè ciascuno di questi è un mondo a sè, essa è un contesto di molti mondi [1].

Nell'incapacità di dominare, con una filosofia così rudimentale, il materiale troppo complesso dei sentimenti estetici, egli ne ritagliava per sè una parte ristretta da sottoporre a un'indagine più approfondita; quella che è in gioco nella genesi della lingua. I risultati delle sue ricerche giovanili, raccolti nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Trattato sull'origine della lingua) e in altri scritti minori, sono quanto di più vivo e geniale abbia dato la linguistica tedesca dell'età romantica [2].

Il linguaggio è per Herder la manifestazione più primitiva dell'uomo, la cui origine affonda in quella zona oscura dove la sua umanità appena si distriga dall'animalità di cui si è nutrita e da cui andrà emergendo. Una lingua, nella sua infanzia, trae fuori suoni rozzi e forti; terrore, paura, meraviglia, sono le prime sensazioni che essa riesce a esprimere; le sue voci sono inarticolate come quelle delle passioni che fanno impeto in esse e come quelle della natura fisica che esse inconsapevolmente imitano. Ma se « già come animale l'uomo ha un linguaggio » [3], perchè gli animali non l'hanno? Perchè l'uomo è, nel tempo stesso, più che mero animale, o per meglio dire, è su di una via evolutiva diversa, che suscita in lui il bisogno di

---

[1] HERDER, *Kritische Wälder* (*Werke*, Ed. Suphan, 1878, IV), p. 27 sgg.

[2] Io non esito ad anteporre, per questo riguardo, Herder a Humboldt, che è dai più considerato come il fondatore della linguistica moderna.

[3] *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Werke*, V), p. 5.

una espressione linguistica. Più forte e acuta è la sensibilità di un essere organico, più ristretta è la sua sfera di azione, come si osserva negl' insetti. Al contrario, più molteplice è la capacità di attendere a una pluralità di oggetti, meno acuta è la sensibilità: è il caso degli uomini. Ora, poichè gli animali hanno una sfera di azione ristretta, essi non hanno bisogno di un linguaggio; basta l' istinto a guidarli. È invece l'ampiezza di quella sfera, è la distinzione tra i singoli sensi, che danno agli uomini il bisogno di una lingua; la deficienza dell' istinto deve in essi esser compensata da altre forze dormienti [1].

Quali sono queste forze? È inconcepibile, osserva Herder, che esse vengano direttamente dall'alto, cioè che il linguaggio sia d'origine divina, come voleva Hamann. Se le lingue sono all'origine rozze e inarticolate, non è possibile che siano state create da un essere perfettissimo, che ha inventato le lettere dell'alfabeto e le ha composte insieme in vario ordine. Tale composizione è risultata da uno sforzo più tardivo per ricordare e articolare i primi suoni; « quindi le parole non sono sillabe della grammatica di Dio, ma sono sorte da selvaggi suoni di liberi organi » [2].

Bisognerà allora ricercare dei fattori specificamente umani. Ma è strano, osserva Herder, che siano stati cercati dovunque non era possibile trovarli. Si è voluto vedere la fonte del linguaggio nella conformazione della bocca, come se anche un orangoutang non avesse una conformazione analoga; nel grido delle passioni, come se anche le bestie non l'avessero; nelle convenzioni umane, come se un

---

[1] Ibid., p. 22 sgg. [2] Ibid., p. 14.

uomo nel deserto non si creasse anche lui il suo linguaggio; nell'imitazione, come se questa fosse altro che un mezzo a un fine, mentre proprio il fine è in quistione [1]. Herder vede la fonte del linguaggio articolato in quella ch'è la facoltà distintiva dell'uomo dall'animale, e ch'egli chiama riflessione *(Besonnenheit)*. Poichè l'uomo non è legato a un'azione istintiva particolare e determinata, la sua possibilità di muoversi tra sfere di azione diverse è affidata a una capacità di riflettere, cioè di distinguere e di unire. Ma non imputiamo a Herder una concezione intellettualistica del linguaggio, che è quanto mai remota dalle sue intenzioni, se anche un'imprecisa terminologia lo tradisce. Per riflessione egli non intende, innanzi tutto, una singola facoltà separata dalle altre, ad esse sottoposta, ma una direzione unica in un concorso di forze [2]. Inoltre, essa non opera intenzionalmente, ma per via di segrete affinità e simpatie. « L'uomo riflette, quando nell'oceano delle sensazioni può fissare un'onda e fermarvisi. Il primo segno di questa individuazione è la parola dell'anima » [3]. A fondamento di tutte le immagini sensibili sta un sentimento che ne costituisce l'intimo legame; più oscuri sono i sensi, più fluiscono l'uno nell'altro e i sentimenti che vi corrispondono s'intrecciano insieme. E l'anima che è al centro di questo flusso sensibile e che ha bisogno di crearsi una parola, prende l'espressione di un senso vicino, il cui sentimento è più affine, e così inventa le parole per tutti i sensi, anche pei più freddi. L'udito specialmente, per la sua maggiore chiarezza e limpidezza, è me-

---

1 Ibid., pp. 37-38. 2 Ibid., pp. 30-31.
3 Ibid., p. 35.

diatore efficace tra gli altri sensi [1]. Più antica è una lingua, più comune è questa denominazione *(Namengebung)* per mezzo di analogie sensibili, e maggiore è l'intreccio dei sentimenti che si sottendono alla parola, quindi maggiore è il numero dei sinonimi. Similmente, più antica è una lingua, maggiore è la sua ricchezza d'immagini e di notazioni passionali, e minore quella d'idee astratte; anzi, le stesse astrazioni si fondano su elementi sensibili, come, p. es., l'idea di spirito sull'atto del respirare [2].

Per le stesse ragioni, nell'organizzazione di una lingua, la poesia precede la prosa, i verbi precedono i nomi e sono nati a lor volta come interiezioni, il passato dei verbi vien prima del presente, « perchè il presente si indica soltanto, mentre il passato si narra », e più antica è una lingua, più numerose e meno ordinate logicamente sono le coniugazioni dei suoi verbi. In generale, poichè la grammatica è una filosofia del linguaggio, più questo è originario, minore è la sua regolarità grammaticale [3].

Di qui può osservarsi che la riflessione che presiede alla genesi e all'evoluzione delle lingue non è un'astratta riflessione filosofica, ma una forza naturale, di ordine più alto di quella che si esplica nello stadio animale della vita organica, ma emergente da essa. Tutta la natura fa impeto verso l'uomo *(stürmt auf den Menschen)*, per sviluppare le sue forze, i suoi sensi, finchè egli diventa nome. E come da questo punto s'inizia la lingua, così tutta la catena degli stati dell'anima umana è una serie di momenti del progresso linguistico: noi siamo creature della lingua *(Sprachgeschöpfe)* [4].

---

[1] Ibid., p. 61 sgg. [2] Ibid., p. 70 sgg.
[3] Ibid., p. 82 sgg. [4] Ibid., parte II, pp. 93, 96.

Lo stadio più alto di questa evoluzione naturale è quello della formazione delle società umane. L'uomo, nel suo isolamento, è un essere debole, bisognoso, senza potere sul mondo in cui vive, come nessun altro animale, appunto perchè, come nessun altro animale, possa trarre da queste debolezze una forza, per mezzo dell'educazione che acquista nel commercio coi suoi simili, e la specie umana divenga, a differenza di tutte le altre, un tutto intimamente unito. Anche di questa più alta evoluzione è promotrice la lingua, che si fa tramite dei rapporti via via più complessi tra gli uomini, e nel tempo stesso si arricchisce delle loro scoperte e delle loro conquiste spirituali, e riversa queste ricchezze nel tessuto organico della vita sociale. Da tanta altezza ci si rivela la vera natura divina del linguaggio, che sfugge a coloro che fanno di Dio un maestro di grammatica, ignari che esso « si è formato nei cuori degli uomini, insieme col loro spirito » [1].

Lo scritto che abbiamo brevemente esposto è il compendio o il programma di tutta la futura attività di Herder. Piace in esso la rapidità concitata dello stile, tanto diversa dalla verbosità delle opere posteriori, e la compiutezza, se pur molto sommaria, del disegno, che non sarà più raggiunta negli scritti di maggior respiro, che son rimasti tutti troncati a mezzo. Vi si avverte l'impeto giovanile dello *Sturm* e, insieme, l'immaturità di alcune idee direttive, come quella della « riflessione » che è qualcosa di ibrido, non più mera natura e non ancora spirito, la cui azione discriminatrice e connettiva, tra le sensazioni e i sentimenti, non appare ben

---

1 Ibid., II, p. 112 sgg.

chiara. Ma è molto significativo il mutamento graduale d'indirizzo, che si nota nel corso dell'opera. Herder ha esordito col naturalismo dello *Sturm* ed ha concepito il problema linguistico come problema dell'*origine* della lingua. Ma nello svolgimento del suo tema si è accorto che quella natura, che egli voleva conquistare con un regresso mentale d'ispirazione roussoiana) alle fonti primitive dell'umanità, era, per usare un'espressione di Vico, « nascimento in certe forme e certe guise », ed evoluzione graduale e continua. Quindi la visione regressiva si è mutata in visione progressiva, e il naturalismo antistorico in uno storicismo che, senza ancora abbandonare il piano della natura, lo inclina per dirigerlo verso il piano dello spirito. Questa natura tempestosa infatti *stürmt auf den Menschen*, cioè la sua forza impetuosa non è più cieca e selvaggia, ma ha una segreta tendenza teleologica verso la formazione dell'uomo e dei valori umani. Essa è già una seconda natura ideale, latente nelle manifestazioni tumultuose della natura visibile, e pertanto la misura e la direzione della sua forza non sono date più dall'impulso originario, ma dalla grandezza della meta. E la meta, che forma il significato riposto di tutto l'oscuro travaglio naturale, è l'umanità, come sintesi finale che l'uomo è chiamato a realizzare nel consorzio sociale. Le grandi opere dell'età matura di Herder saranno tutte indirizzate verso di essa.

Ma, prima di giungere al coronamento della sua attività storiografica, Herder s'è a lungo indugiato nello studio delle forme d'arte popolare e primitiva. Come già era accaduto ad Hamann, anche lui è stato tratto insensibilmente dall'indagine linguistica a quella delle manifestazioni originarie della lingua,

cioè la poesia e il canto. E qui pure il significato naturalistico di esse gli si è mutato in un significato storico. Nel saggio *Sull'arte tedesca (Von deutscher Art und Kunst)*, egli muove dal criterio che « quanto più selvaggio, cioè vivo e liberamente operante è un popolo, tanto più selvaggi, cioè vivi, liberi, sensibili e liricamente operanti debbono essere i suoi canti ». Ma poi, l'esame concreto della poesia popolare gli rivela delle modulazioni, dei raddolcimenti di toni, dei trapassi dal selvaggio al sentimentale, dal crudamente realistico al fiabesco, che son segni dell'evoluzione spirituale dell'anima del popolo, sì che da quei documenti sarebbe possibile ricostruire una storia della civiltà. Dei tentativi, purtroppo incompiuti, di tale ricostruzione, Herder ha fatto per la poesia ebraica, che lo interessava doppiamente, come etnologo e come teologo. Nella prima parte delle *Lettere concernenti lo studio della Teologia* (*Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 1780) e nel più ampio lavoro, rimasto interrotto, *Sullo spirito della poesia ebraica* (*Vom Geist der Ebräischen Poesie*, 1783), egli ha voluto indagare la genesi dello spirito ebraico, prendendo la Bibbia, non più come un ponderoso trattato teologico, ma come una raccolta di saghe della religiosità popolare. Così, p. es., il racconto delle vicende di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre non è che un canto o una favola: « è il più caro racconto per fanciulli sull'origine della specie umana » [1]. Ma è anche una favola che Adamo fu creato, e nel modo che ci vien descritto? Noi non sappiamo nulla di queste cose, risponde Herder; solo sappiamo che

---

[1] *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (*Werke*, vol. 10), p. 22.

il racconto ha un sapore simile a quello della storia di Prometeo e di Pandora [1]. E l'interpretazione procede su questo tono, attraverso i maggiori episodi dell'Antico Testamento.

Ma nella formazione delle saghe poetiche si possono osservare vari stadi. L'arte poetica originaria era un dizionario di nomi pregnanti e di espressioni ricche d'immagini e di qualità sensibili; e nessun popolo della terra ha posseduto questa nativa arte in egual misura e schiettezza del popolo ebraico. Le immagini poi, accompagnate dalle sensazioni, diventano per i senzienti esseri vivi; nasce così la personificazione, che è il secondo grado della creazione poetica. E gli oggetti personificati, entrando in azione, danno luogo alle favole; queste a loro volta acquistano un significato educativo nell'interesse della stirpe; quindi il nucleo poetico originario si sovraccarica di nuovi elementi che, nel loro intreccio, si adeguano alla complessità crescente della vita del popolo [2].

Con lo studio della poesia ebraica Herder entrava in una regione dove le sue idee estetiche dovevano creare pericolose interferenze con le sue convinzioni religiose. Risolvendo la Bibbia in una raccolta di saghe popolari, non rischiava di compromettere le credenze cristiane di cui faceva professione come pastore di anime? Nella seconda parte delle *Lettere teologiche*, affrontando i temi del Nuovo Testamento, che più direttamente toccavano la sua religiosità cristiana, egli notava un mutamento di tono in confronto dell'Antico. « Qui non v'è nessun testamento su tavole di pietra, egli diceva; ma un

---

[1] Ibid., p. 16.

[2] *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (*Werke*, vol. 12), p. 7 sgg.

legame e una storia dello spirito, scritta sulle tavole bianche del cuore di un piccolo gregge »[1]. Il Vangelo non è un tessuto di sottigliezze scolastiche disumanizzate, ma un vivo esempio e modello di vita divina e umana insieme, proposto agli uomini. Appunto perciò, ogni scritto che espone moralmente e sviluppa storicamente questo modello è un libro evangelico; il quadro storico della rivelazione non va ristretto a un singolo momento, ma ampliato in modo che comprenda in una permanente rivelazione tutto lo sviluppo della coscienza cristiana. « Ponete una storia, che ricerca e mostra passo per passo come ogni dottrina del cristianesimo si è svolta gradualmente, ed è cresciuta nella lotta, ed è diventata potente in mezzo a forze ostili; quali mezzi ha usato per trionfare, quali passioni si sono mescolate nella lotta tra la verità e la menzogna; sarà questa la vera teologia, dottrina di Dio e dell'uomo »[2]. E poteva perfino aggiungere che la teologia, così intesa « è la più liberale delle scienze: un libero dono di Dio all'umanità »[3].

Era patente l'influsso di Lessing in questo orientamento teologico. E con Lessing Herder interpretava la rivelazione come educatrice del genere umano, come madre di tutte le forze dello spirito, comprese quelle della ragione. Che altro è infatti la ragione se non l'uso naturale e vivente delle nostre energie? E chi altro mai ci ha insegnato a usarle se non colui che ci ha creati? Un permanente e insanabile conflitto tra rivelazione e ragione è dunque inconcepibile; può esservi solo una distinzione nel senso che la figlia, una volta cresciuta,

---

1 *Briefe das Studium* ecc., p. 157.
2 Ibid., p. 280. 3 Ibid., p. 277.

segue una propria via indipendente, ma non opposta. Fuori metafora, poichè la rivelazione di Dio si dà nella storia, la distinzione tra essa e la ragione è la stessa che corre tra la riflessione astratta e la concretezza storica; e poichè non si può astrarre se non dai fatti concreti, la ragione è costretta ad attingere alla rivelazione il suo materiale e i suoi problemi [1].

Attraverso lo stesso Lessing, Herder è stato poi tratto verso Spinoza. Noi abbiamo già visto che la pubblicazione delle lettere spinoziane di Jacobi nel 1785 ha dato l' ispirazione ai dialoghi di Herder sul concetto di Dio, dove, contro l'aspettazione dell'autore delle lettere, che credeva di trovare in lui un alleato, s' è mostrato spinozista convinto. Questa filosofia, nella sua interpretazione che ne accentuava il significato dinamico, poteva certamente appagare alcune esigenze fondamentali del naturalismo ch'egli professava. Un Dio come natura naturante, che permea e informa la natura naturata, gli offriva quella visione interiorizzata del divenire cosmico, che il suo ideal-naturalismo richiedeva. Bisogna però che lo statico sostanzialismo spinoziano fosse attivato dall' interno e prendesse nella sua evoluzione un indirizzo teleologico; e a questo scopo soccorreva la fusione tra Spinoza e Leibniz, già preparata da Lessing e portata più avanti da Herder con l' identificazione della sostanza con la forza.

Ma, pur pacificando così le sue opinioni filosofiche, egli si poneva in conflitto con le sue credenze religiose. Un Dio personale gli era necessario per spiegare l'opera della Provvidenza nella storia e il carattere individuale delle creature che questa trae

[1] Ibid., p. 286 sgg.

alla luce. Nell'alternativa, egli è rimasto sempre oscillante e perplesso, piegando a volte verso la concezione di un Dio che crea l'uomo, gli dà la sua forma e gli dice: Sii la mia immagine sulla terra, regna e governa; a volte verso la concezione che fa dell'uomo il prodotto della potenza generatrice della natura [1]. E non è da stupire che le sue deboli forze speculative siano state impari al compito di dirimere un contrasto, come quello tra l'universalismo e l'individualismo, che farà logorare delle armi assai più potenti. Tutto quello ch'egli è riuscito a fare è stato di servirsi del suo naturalismo panteistico per sfrondare le proprie credenze religiose di molti elementi mitologici accessorii. Così nello scritto *Sulla religione, dottrine e usi (Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen)* egli ci ha dato una veduta d'insieme del suo mondo religioso, che in parte arieggia il deismo [2], in parte è incline allo storicismo, e in parte ancora prelude al prammatismo, nel ripudio degli elementi intellettualistici e nell'apprezzamento degli aspetti pratici e vitali dell'esperienza religiosa. Ivi la religione è nettamente distinta dalle opinioni dottrinali, che dividono e inacerbiscono gli animi, mentre essa li unisce ed è unica in tutti i cuori. I dommi non sono che escogitazioni dei filosofi su argomenti che ignorano e che credono di apprendere con qualche verosimiglianza per mezzo di dispute. E tuttavia il cristianesimo non è una religione tra le altre, ma l'unica religione dell'umanità. Ma non perchè assuma la divinità di Cristo: Cristo era un uomo come noi e non un'idea personificata; egli non rappre-

---

1 A. Bossert, *Herder. Sa vie et son oeuvre*, 1910, p. 140.

2 Già nelle *Lettere teologiche* aveva detto: « Non è stato Cristo, nel senso più puro della parola, un deista? » (p. 312).

sentava, ma era; non voleva fare il Dio, ma condurre gli uomini a Dio, per mezzo di una vita esemplare di penitenza e di dedizione. Anche le allegorie di Paolo sulla crocifissione e la risurrezione di Cristo non erano morti dommi, ma segnalazioni della via della salvezza scaturita effettivamente da quella morte, viventi motivi di una progressiva unione e liberazione dei popoli. Lo stesso si può dire dei riti del battesimo, della cena, ecc., che sono simboli di una vitale comunione col divino e di una inabitazione di esso in noi. In questi atti, la vita e l'esperienza di Cristo si rinnovano in ogni fedele e con la loro continuità formano una storia cristiana. Poco importa se alcuni dati primordiali di tale storia ci sfuggono: noi potremmo e dovremmo, come dice Paolo, non conoscere Cristo secondo la carne, ma in ispirito e verità. Cosa è infatti la storia, e perchè la si studia? Forse per trovarvi nudi fatti e miracoli? Una testa debole non vede in essa che dati da incolonnare; una testa guasta non vi cerca che miracoli; « solo se la storia parla al proprio spirito e al proprio cuore, solo allora si legge umanamente una storia umanamente scritta » [1].

Da questi brevi saggi di storicismo linguistico, artistico, religioso, Herder è voluto passare a una storia generale della civiltà, nelle sue *Idee per la filosofia della storia dell'umanità (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)*. È un'opera a cui egli ha atteso dal 1784 al 1791, lasciandola interrotta alle soglie del Rinascimento; ma ha conti-

[1] *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen* (per questa sola opera ho consultato, invece della grande ediz. del Suphan, quella ridotta del Matthias, vol. 3°, pp. 365, 369, 397, 399, 404, 406 407).

nuato a lavorare intorno al principio informatore di essa, ed ha pubblicato, dal 1793 in poi, una serie di *Lettere per il progresso dell' Umanità (Briefe zur Beförderung der Humanität)*, che egli stesso definiva « le sue *Silvae* », una congerie di appunti disparati, tenuti insieme dal tenue filo dell' ideale umanistico.

Le *Idee* sono state precedute di un decennio da un breve scritto, che ne contiene già tracciato il programma: *Ancora una filosofia della storia per la formazione dell' Umanità* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menscheit*, 1774). Fresco delle esperienze dei recenti studi linguistici, Herder si chiedeva: si è mai insegnato a un fanciullo una lingua per mezzo di una grammatica filosofica? gli si è insegnato a camminare per mezzo di una teoria del movimento? o gli si è fatto conoscere il dovere con una dimostrazione di filosofia morale? Quanto è falsa la pretesa dei filosofi razionalisti di voler spiegare ogni fatto con la ragione e ogni genesi umana con la furberia e l' inganno! Meraviglia, dedizione, credenza, amore, speranza sono le molle del sapere e dell'agire; sono forze immediate e passionali che determinano il progresso umano; e se la ragione non vi è estranea, la sua presenza non è quella di un'astratta legislatrice e di una guida dall'alto, ma quella di una forza immanente che cementa le altre forze, dando al loro concorso una meta comune [1].

Il piano di esecuzione, appena disegnato in questo breve scritto, è svolto ampiamente nelle *Idee*, con alcune varianti notevoli nei particolari. Così, la valu-

---

[1] *Auch eine Philosophie der Geschichte* (*Werke*, vol. 5), pagina 485 sgg.

tazione del Medio Evo è molto diversa nei due scritti: nel primo, essendo ancor molto vicino all'ispirazione dello *Sturm* e propenso al gusto dell'ingenuo e del primitivo, egli dà un apprezzamento quasi romantico del Medio Evo; nel secondo, perchè l'ideale umanistico è divenuto predominante nel suo spirito, lo svaluta come un'età di barbarie e di oscurantismo. E tutto il tono delle *Idee* ha una inflessione illuministica, che molto contrasta col tono delle opere giovanili, ma che non ci stupisce, perchè attraverso l'umanesimo, Herder doveva necessariamente essere portato a ripercorrere la via che da questo conduce all'Illuminismo.

Le *Idee* sono idealmente [1] divise in due grandi sezioni: la prima, geo-etnologica, in cui si mostra come l'uomo è venuto emergendo dalla terra e sulla terra, in virtù di un concorso di fattori naturali, armonicamente predisposti e indirizzati verso la formazione più alta della natura; la seconda, storico-filosofica, in cui si segue l'umanità nel suo sviluppo, dalle origini all'età moderna. Tra le due sezioni v'è continuità ininterrotta e progressiva: l'uomo non sta di fronte alla natura, come un regno di fronte a un regno, ma come una provincia di un regno o una parte di un tutto; però è la parte più nobile verso cui convergono tutte le altre: potremmo dire, è la capitale di un regno. La sua struttura fisiologica è simile a quella degli animali superiori, con la differenza che la posizione eretta della testa lo rende capace di un maggiore sviluppo cerebrale, mentre, « quando la testa e il corpo di un animale formano una linea orizzontale ininterrotta, v'è meno

---

[1] Senza tener conto dell'effettiva divisione in libri e capitoli: v. BOSSERT, op. cit., p. 142.

spazio per un cervello sviluppato » [1]. Con l'ampiezza di quest'organo, l'uomo era già predisposto dalla natura alla razionalità e alla libertà, cioè alla cultura e alla vita civile.

Ma la ragione, ripete ancora una volta Herder, non è una facoltà innata. Essa poteva essergli data come un istinto o come una capacità di armonizzare e d'indirizzare tutte le sue forze; in questo secondo caso, ch'è stato effettivamente scelto dal Creatore, « l'uomo doveva venire al mondo debole per imparare la ragione » [2], doveva correre il rischio dei fuorviamenti e degli errori, per apprendere il bene e il vero, doveva convertire il necessario in strumento di libertà. E la prima esplicazione della razionalità è stata la formazione del linguaggio, con cui egli « ha ricevuto il soffio divino, il seme della ragione e della perfettibilità eterna, il segno della predestinazione al dominio della terra: in breve la divina arte delle idee *(Ideenkunst)*, madre di tutte le arti » [3] E dall'uso della parola si sono svolte infatti, insieme con le arti, le scienze, le religioni, le leggi, le civiltà umane.

È impossibile seguire Herder nelle sue lunghe peregrinazioni attraverso i grandi periodi della storia. Montesquieu e Voltaire sono di solito i suoi modelli; ma nello studio delle società primitive la sua preparazione linguistica e artistica dà all'esposizione storica un rilievo e un accento realistico più spiccato; talvolta essa ha un colorito vichiano [4], p. es., dove considera la legislazione dei primi po-

1 *Ideen zur Philos. der Gesch. d. Menschh.* (*Werke*, vol. 13), IV, 2, p. 133.

2 Ibid., IV, 4, p. 144. 3 Ibid., IV, 3, p. 142.

4 Ma sembra da escludere che Herder abbia conosciuto la *Scienza nuova* o altra opera del Vico.

poli come una forma d'arte. Nella civiltà greca e in quella del Rinascimento essa vede le due fasi culminanti della civiltà e della cultura; invece considera come fasi involutive, non solo il Medio Evo, ma anche la storia di Roma, dove non vede che spirito di brutalità e di conquista. Mostra tuttavia d'intendere che anche le forze distruttive, nella natura e nella storia, obbediscono a una legge superiore di conservazione e di progresso, quindi giovano mediatamente all'organizzazione del Tutto. Il fine immanente dell'evoluzione storica è l'« umanità », un nome con cui vuole che s'intenda « il compendio di tutto ciò che concerne la nobile educazione dell'uomo alla ragione e alla libertà, a sensi ed impulsi più raffinati, a una tempra fisica più solida, al popolamento e al dominio della terra; infatti l'uomo non ha nessun più alto termine per esprimere la sua missione, di quello che coincide col proprio nome, in cui vive impressa l'immagine del Creatore della terra » [1].

Ma la coscienza dell'altezza della metá da conseguire non rende Herder impaziente nel sorpassare le fasi intermedie, quasi che queste fossero episodi transitori, senza una propria ragion d'essere autonoma. Egli afferma con ragione che ogni epoca della storia deve essere giudicata per sè stessa e non dal punto di vista di un'altra seguente: ogni forma di civiltà umana tende a un proprio punto di perfezione, che ha il suo immanente valore, anche se, realizzato, non dura eternamente, ma dà inizio a una serie discendente [2].

---

[1] Ibid., IV, 6, p. 154.

[2] L'umanità è forse l'ultima meta del divenire della natura? Herder è tratto dallo spirito del suo evoluzionismo a postulare la possibilità di esseri superiori all'uomo, non potendo lo slancio crea-

Leibniz e Lessing sono stati le due guide filosofiche di Herder nella redazione della sua opera. Com'è stato notato da un biografo [1], l'evoluzione storica ha in essa il significato di una Teodicea, con un Dio personale al vertice, senza il quale non può spiegarsi il significato teleologico e provvidenziale di tutto il divenire; pure il panteismo spinoziano non è stato invano rivissuto dallo spirito di Herder, e se ne avverte la sopravvivenza dal fatto che la energia creatrice, una volta immessa da Dio nella natura, opera per vie e con mezzi naturali, senza nuovi interventi arbitrari dall'alto. L'influenza di Lessing poi è patente nella concezione della meta a cui tende il processo storico, cioè l'idea dell'umanità, e del modo graduale con cui si realizza. Se anche essa ha un'affinità con l'ideale dell'Illuminismo, la sua attuazione è ben diversa. Non è infatti una meta remota, intuita da un'astratta ragione, la cui purezza contrasta con la corruzione della realtà empirica e il cui avvento esige la negazione rivoluzionaria di questa, ma è un valore storico immanente, che si esplica attraverso tutte le vicende del divenire storico, traendo impulsi di vita anche dalla corruzione e dalla morte. Per designare questo processo, Herder usa il termine *Bildung*, nel doppio significato che esso ha nella lingua tedesca, di formazione organica e di educazione spirituale. Come tale esso esprime l'unità e la continuità delle due fasi in cui si distribuisce il movimento evolutivo, la prima strettamente naturale, in cui la ragione emerge dall'universo fisico che l'ha nutrita, la seconda spi-

tivo della natura arrestarsi a nessuna formazione particolare; pure il suo temperamento reagisce contro questo incessante *Drang* (KORFF, op. cit., II, p. 154).

[1] HAYM, *Herder*, II, p. 267.

rituale, in cui essa organizza con mezzi umani il mondo umano. Il carattere naturalistico e idealistico insieme della visione herderiana riceve di qui la sua piena conferma.

Noi abbiamo già parlato in precedenza della polemica con Kant a cui le *Idee* hanno dato luogo. Essa ora ci s' illumina di nuova luce. Nelle sue due recensioni, Kant giustamente impugnava il naturalismo dommatico della concezione di Herder, troppo ingenuamente armonistica ed ignara dell'elemento tragico che v' è nella storia, dove non solo si dà concorso, ma anche lotta di forze, e il concorso spesso nasce dalla lotta, così degli uomini tra loro, come tra gli uomini e la natura. E nella stessa polemica s' intrecciava un altro motivo, in cui gli avversari stranamente si scambiavano le parti. Kant, il filosofo dell'autonomia e della personalità morale, imputava a Herder, il padre dell'umanitarismo, una visione troppo individualistica del divenire storico. Per lui non l' individuo, ma la specie, non il cittadino, ma lo stato (quello stato ch'egli stesso aveva limitato a una formale funzione giuridica) era il vero protagonista della storia. Herder reagiva vivacemente, ma non tanto in nome della sua incerta filosofia, che logicamente svolta avrebbe dovuto portarlo verso quella deprecata meta, quanto in forza del suo latente giacobinismo politico, che lo aveva fatto inveire contro l'opera dei Macedoni e dei Romani, e in generale contro le sopraffazioni politiche e guerriere di quel mondo di civiltà e di cultura che era caro al suo animo. Comunque, sebbene in contraddizione con sè stesso, Kant aveva colpito anche questa volta nel segno. Indipendentemente dal valore ultimo delle due tesi, l' individualistica e l'universalistica, quel che mancava alla storia di

Herder era il senso dell'universale concreto, delle grandi istituzioni umane che formano la solida ossatura del mondo storico. Lingua, poesia, religione, umanità, erano enti alquanto vaghi e nebulosi, che si movevano nel cielo della sua visione, senza mai incarnarsi in corpi vivi. E l'impressione che fa la lettura delle sue *Idee* è appunto quella di una luminosità che si diffonde a sprazzi, ma che non ha colore e rilievo per mancanza di oggetti solidi su cui possa posarsi.

Ma, con tutte le loro deficienze, le *Idee* sono pur sempre una storia, anzi, la prima storia di ampio respiro, scritta dal punto di vista di un soggetto umano che in essa si forma, che tesaurizzando le esperienze passate cresce e si sviluppa, che dà un senso e una meta alle sue vicende. In confronto, il piccolo saggio di storiografia che Kant ci ha lasciato nel suo schema di *Weltgeschichte* fa un'assai meschina figura. Ed è proprio qui l'aspetto più paradossale della polemica Kant-Herder: Kant ha fondato teoreticamente quel soggetto ed artefice umano di storia, che non ha saputo utilizzare e che doveva prammaticamente emergere dallo svolgimento idealistico della storia di Herder; e a sua volta Herder ha avuto realisticamente il presentimento di questo soggetto, di cui non ha saputo dare una formulazione teoretica.

Il peggio è che s'è sforzato di darla, protraendo infelicemente la polemica con Kant, col portarsi sul terreno stesso del suo grande avversario. Così, alla *Critica della ragion pura* egli ha preteso opporre una *Metacritica* (1799), che non è originale neppur nel nome, preso da Hamann, e alla *Critica del Giudizio* una *Kalligone* (1800): due opere in cui ha dato la misura della sua incapacità di affrontare dei pro-

blemi strettamente speculativi. Il meglio di esse sta nelle intenzioni: rifondere in unità le distinzioni kantiane tra le facoltà spirituali, in virtù del principio già da noi illustrato, che lo spirito agisce sempre come un tutto, e che la ragione, che simboleggia questa unità, è un'armonia e un concorso di forze, più che una forza distinta. Ma l'attuazione di questo principio — a parte il fastidio di una contrapposizione puntuale ai singoli paragrafi della *Critica* — è quanto mai inadeguata, e risulta di gran lunga inferiore alla concezione filosofica implicita nella storiografia herderiana.

Quelle opere caddero ben presto in meritata dimenticanza[1]. Anzi, al principio del nuovo secolo,

[1] Poichè questa dimenticanza continua ancora ai nostri giorni, diamo qui, a titolo di curiosità, qualche cenno di esse. Nella *Metacritica* (*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in 2 parti. la 1ª: *Verstand und Erfahrung*, la 2ª: *Vernunft und Sprache*, *Werke*, vol. 21) Herder contesta la validità del punto di vista critico: arti, scienze, come opere dell'uomo, si possono criticare; ma la ragione stessa no, perchè sarebbe giudice e parte (pp. 17-18). Inoltre: l'anima umana pensa con parole; essa non solo si manifesta, ma ordina i suoi pensieri per mezzo della lingua: come potrebbe il giudice della ragione trascurare questo mezzo con cui essa compie la sua opera? (p. 19). A proposito dei giudizi analitici e sintetici dice che l'equazione $5+7=12$ non è nè analitica, nè sintetica, ma identica (p. 35). Lo spazio è concetto sperimentale, e rientra nel concetto di ordine (p. 48). Gli oggetti esteriori portano con sè la rappresentazione dello spazio; la nostra coscienza non li colloca, ma la loro collocazione è parte integrante del loro essere (p. 52). Lo spazio è il *templum* che il senso percepisce, che la fantasia dipinge come un continuo, l'intelletto ordina, la forza riempie di sè e solo il *Leersinn*, spinto all'infinito, intuisce (p. 53). Il tempo è un concetto discorsivo, cioè universale, della massa di tutti i mutamenti (p. 60). Un intelletto non è pensabile senza un intelligibile (p. 96). Rifà la tabella delle categorie: Essere, esistenza, durata, forza, alle quali corrispondono (?) essere vivente, esistenza connessa per mezzo dell'occhio, durata per mezzo dell'udito, forza, come reciprocità per mezzo del pensiero e secondo la legge causale (pagina 100). ecc. Spigoliamo dalla *Kalligone* (*Werke*, vol. 22). Come potrebbe dalla funzione logica del giudizio ricercarsi il concetto del bello? (p. 39). Nell'occhio e nell'udito v'è il *medium* tra il sog-

Herder era un sopravvissuto. L'orientamento speculativo e romantico che la cultura tedesca veniva nel frattempo assumendo doveva fare apparire come anacronistico il suo illuminismo e invecchiato il suo naturalismo. Sotto queste insegne però si celava un contenuto vivo e originale, che gradualmente doveva riemergere alla luce, assimilato e trasformato da nuove e più agguerrite filosofie.

3. GOETHE. — Sopra un piano spirituale molto più alto che in Herder, noi possiamo osservare in Goethe lo stesso graduale passaggio da un'intuizione « tempestosa » *(stürmisch)* della vita a una rasserenata intuizione umanistica, da uno schietto naturalismo a un naturalismo idealizzato e spiritualizzato. Ma per Goethe i problemi che si connettono a questa evoluzione mentale sono assai più complessi, a causa della ricchezza incomparabilmente maggiore della sua personalità, e i trapassi da un momento a un altro sono più insensibili e sfumati, perchè si compiono in un'atmosfera d'arte che li vela e li smorza. Così, anche nel periodo dello *Sturm*, la sua produzione letteraria non ha mai avuto quegl'impeti selvaggi e quei toni crudi che si notano negli altri *Stürmer*, ma rivela già una catarsi poetica, che precede e prepara la catarsi intellettuale. Pure, attraverso il velo della poesia, i motivi tematici dello *Sturm* sono sempre percettibili: in *Pro-*

getto e l'oggetto, da cui procede l'armonia del bello (p. 74). La bellezza di un oggetto è il massimo della sua esistenza e del suo benessere (Wohlsein) (p. 78). Il bello non è disinteressato: v'è anzi altro interesse più puro? (p. 96). È inintelligibile un universale senza concetto (p. 99). È giusta la definizione baumgarteniana, che il bello è l'espressione sensibile di una perfezione (p. 104), ecc.

meteo v' è il titanismo che si esalta nella sua ribellione contro Dio; in *Goetz* v' è l'eroe che resiste a un mondo ostile che non l' intende; nel frammento del *Maometto* la potenza del proselitismo religioso nella sua espansione trova un' immagine naturale nella formazione di un grande fiume, le cui acque, esigue alle fonti, alimentandosi lungo il corso da mille rivi, diventano una massa imponente; in *Werther* v' è la passione che non accetta i limiti della convenzione sociale e della legge; in *Faust* finalmente ci son tutti insieme i motivi dello *Sturm*, dall' impulso oscuro e infinito che mai s'appaga, alla insofferenza per ogni forma temporale e limitata di esperienza e di vita, all'esaltazione dello spirito della terra, all'esasperato scetticismo verso una scienza vana, che consuma la vita invece di suscitarla [1].

Noi ci asteniamo dal forzar troppo il simbolismo di queste personificazioni artistiche, essendo consci dei rischi che una tale interpretazione porta con sè; ma abbiamo pur dovuto farne cenno, perchè in mancanza di documenti scientifici o filosofici della prima fase dell'operosità di Goethe, possiamo solo indirettamente argomentare dalle creature della sua arte quei tumultuosi moti d'anima, che si andranno poi rasserenando nella fase seguente. Il primo scritto nel quale comincia a delinearsi un atteggiamento riflessivo di fronte ai sentimenti immediati dello *Sturm* è il frammento da noi riferito su *La Natura* (1780), dove però non si dà ancora un netto differenziamento tra la visione artistica e quella scientifico-filosofica. Ma da quel punto i due interessi spirituali cominciano a distaccarsi, per dar luogo

---

[1] GUNDOLF, *Goethe*, 1920, p. 131.

a due forme di operosità distinte, l'una che si svolge in una serie di lavori di morfologia, di anatomia comparata, di ottica, l'altra in una serie di capolavori d'arte, come l'*Ifigenia*, lo *Hermann und Dorothea*, il *Meister*, le *Affinità elettive*, il secondo *Faust* e le numerose liriche che trapuntano tutta questa serie. Però i due interessi, pur esplicandosi distintamente, restano congiunti nel loro intimo, e si alimentano e si rafforzano a vicenda. Una stessa intuizione della natura, risultante da un medesimo processo d'idealizzazione del primitivo naturalismo, è alla comune radice della scienza e dell'arte di Goethe. Il nuovo sentimento del limite, dell'ordine, della forma, dà, nell'una, uno svolgimento organico e armonico alla natura fisica, pur nella varietà inesauribile delle sue manifestazioni; nell'altra, una compostezza classica e un equilibrio umanistico alle figurazioni della fantasia, senza inaridire la loro vena romantica. E la consapevolezza che Goethe ha raggiunto degl'interni rapporti ed influssi tra la sua scienza e la sua arte ci è testimoniata da una terza serie di scritti più strettamente filosofici, dove, prendendo occasione dalla critica delle arti figurative e della letteratura, egli s'è intenzionalmente proposto come problema quell'accordo tra natura ed arte, che spontaneamente si realizzava nella sua duplice opera.

Uno studio compiuto su Goethe dovrebbe partitamente analizzare le tre serie, per poter ritrovare, bene articolata nei suoi elementi, l'unità dello spirito goethiano. Ma il carattere della nostra storia ci costringe a limitare l'indagine alla prima e alla terza, dando solo uno sguardo fuggevole alla seconda, che esula dal nostro piano ed eccede la nostra competenza. Prima però d'intraprendere que-

st'analisi sarà opportuno rintracciare le fonti filosofiche a cui egli ha attinto le categorie del suo naturalismo umanistico. Contro l'esplicita dichiarazione ch'egli ha fatto, « di non avere per la filosofia nel senso proprio della parola nessun organo adatto »[1], noi dobbiamo riconoscere che anche in questo campo egli era eccezionalmente dotato: solo che la forma intuitiva del suo pensiero lo rendeva incapace di un procedimento speculativo metodico, e le sue idee filosofiche erano fulgurazioni improvvise, che hanno esercitato una incomparabile forza di suggestione sui contemporanei e sui posteri. E anche nel prender contatto coi pensatori più affini al suo temperamento, egli aveva una rapidità intuitiva nel coglierne i tratti essenziali e nell'assimilarli, così che i suoi *excursus* saltuari attraverso la storia della filosofia hanno il pregio di scoprire, se non la struttura dei tessuti, almeno le nervature del pensiero speculativo.

Uno degli scrittori coi quali egli è entrato più tempestivamente in rapporto è stato il Lavater, il bizzarro e geniale autore dei *Frammenti fisiognomici*[2], la cui idea centrale è che il corpo è l'immagine visibile dello spirito, e che quindi lo studio dei tratti fisionomici è rivelatore della vita interna e del carattere. Questa veduta veniva spontaneamente incontro all'esigenza goethiana di uno sdoppiamento del mondo naturale, in modo che l'aspetto esteriore di esso apparisse come « vivente abito della divinità » *(der Gottheit lebendiges Kleid)*. Ma Lavater intendeva il rapporto dei due aspetti stati-

---

1 GOETHE, *Einwirkung der neueren Philosophie* (in *Werke, Goldne Klassicher Bibliotek*, vol. 38, p. 87).

2 LAVATER, *Phisiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenerkenntnis und Menschenliebe*, 1775-1778, 4 voll.

camente, mentre Goethe, già nei suoi *Contributi ai Frammenti*, mostrava d'intendere che esso consistesse non in un rispecchiamento passivo dell'interno sull'esterno, bensì in un processo formativo, non circoscritto all'uomo, ma esteso a tutta la natura, in virtù del quale la natura foggia *(bildet)* l'uomo, e l'uomo rifoggia *(umbildet)* sè stesso, e questo rifoggiare è anch'esso qualcosa di naturale [1]. Alle implicazioni teistiche e mistiche della *Fisiognomia* del Lavater, il Goethe però non volle in alcun modo aderire, e ne seguì più tardi una rottura col filosofo svizzero, che segna il momento del distacco definitivo del nuovo umanesimo da ogni teismo religioso e confessionale.

A questo distacco molto ha contribuito l'incontro di Goethe con Herder. Di cinque anni più giovane, e ancora agli esordi della sua vita intellettuale, egli ha trovato nell'amico un valido appoggio e un punto fermo di orientamento. Dapprima, gli studi herderiani sul linguaggio e sulla poesia popolare e primitiva hanno radicato nell'anima di Goethe il convincimento che la poesia debba considerarsi « come una dote del mondo e non come un patrimonio particolare di alcuni individui più colti » [2]; più tardi, la pubblicazione delle *Idee* gli ha palesato la mirabile armonia tra la natura e l'uomo, di cui aveva già l'intimo presentimento, ed egli ha fatto di quel libro il suo « vangelo ». Ma col tempo i rapporti tra i due uomini si sono andati raffreddando, pur vivendo nella stessa Weimar, dove, per intercessione di Goethe, Herder aveva ottenuto una carica eccle-

---

1 GOETHE, *Beiträge zu Lavaters Phisiognomischen Fragmente* (1774-5), *Werke*, vol. 31, p. 12.

2 *Dichtung und Wahrheit*, lib. III.

siastica. Parte, per il fatto che dal 1795, sotto l'influsso di Schiller, egli è entrato nell'orbita della filosofia kantiana; parte per il carattere ombroso di Herder, l'antica cordialità tra i due amici s'è poco a poco trasformata in una fredda diplomazia tra due potenze. Ma nel suo inconsapevole egoismo, Goethe, avendo già assimilato il succo vitale della filosofia herderiana, poteva ormai disinteressarsi delle morte spoglie di essa.

Da Herder a Spinoza il passo era breve. E di Spinoza lo attraeva il senso, che aveva per lui un sapore classicheggiante, di equilibrio tra lo spirito e la natura, l'assunzione di una conoscenza intuitiva, atta a penetrare nell'intimo della realtà, che la conoscenza scientifica circuisce soltanto con le sue reti concettuali, la religiosità profonda, ma scevra di ogni dommatismo confessionale. Con Spinoza, egli si professava panteista, senza però dare a questa espressione un significato esclusivo. Scriveva infatti a Jacobi: « Come poeta e artista io sono politeista, come scienziato sono panteista, e tanto decisamente l'uno quanto l'altro. Ma se ho bisogno di un Dio per la mia personalità come uomo morale, c'è posto anche per lui » [1]. Nella divinità egli vedeva insomma l'interno principio animatore di tutte le cose; e la prevalenza del panteismo nel suo spirito si spiega solo con la maggiore estensione dei suoi interessi (non solo scientifici, ma anche artistici) per il mondo naturale. Nella personalità di Dio avvertiva il pericolo di interpretazioni troppo antropomorfiche della creazione; mentre l'impersonalità o la sopra-personalità divina dava all'espansione della forza creativa un carattere a-teleologico, che era consentaneo

---

[1] Ap. SIEBECK, *Goethe als Denker*, 1902, p. 142

al suo sentimento della novità e della libertà della creazione, così nell'arte, come nella natura. E con Spinoza egli si mantenne ostile alle cause finali, finchè la conoscenza della *Critica del giudizio* gli ebbe rivelato il concetto di una finalità interna, che, senza contraddire a quella ripugnanza per il finalismo filisteo, meglio s'innestava alla sua visione organica del mondo.

I rapporti con Schiller, iniziati nel 1794, e sviluppati poi in un fraterno legame di collaborazione durato fino alla morte dell'amico nel 1805, hanno avuto per lui un'influenza decisiva. Schiller gli ha schiuso, non solo l'orizzonte kantiano, ma anche la coscienza riflessa di sè medesimo. Nella prima lettera di presentazione, che inaugurava una lunga e assidua corrispondenza, gli scriveva: « Ciò che voi difficilmente potete sapere (perchè il genio è a sè stesso un grande mistero) è il bell'accordo del vostro istinto filosofico coi più puri risultati della ragione speculativa. Spirito intuitivo e spirito speculativo sembrano opposti: l'uno ha da fare con gli individui, l'altro con gli universali. Ma, se lo spirito intuitivo è geniale e cerca nell'empirismo il carattere della necessità, allora esso creerà sempre individui, ma col carattere dell'universalità, e se lo spirito speculativo è geniale e non perde contatto con l'esperienza, esso creerà sempre universali, ma con possibilità di vita e con fondato riferimento a oggetti reali »[1]. E a Goethe che lamentava che la filosofia gli distruggesse la poesia, Schiller rispondeva che la sua intuizione della natura non era nemica alla sua attitudine artistica,

---

1 *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, 1881⁴, lett. del 23 agosto 1794, I, p. 6.

anzi la promoveva. Famoso è poi l'episodio, raccontato dallo stesso Goethe, che, ponendo egli una volta innanzi a Schiller una pianta simbolica per una delle sue dimostrazioni scientifiche, Schiller scosse la testa e disse: « Questa non è un'esperienza, ma è un'idea » (nel senso kantiano, di idea regolativa della ragione). Goethe mostrò ironicamente di compiacersi di avere idee senza saperlo e di vederle coi propri occhi. Ma, ripensandoci su, rimase profondamente turbato. « Giudizi come questi, egli notava più tardi, mi rendevano infelice: come può essere un'esperienza commisurata a un'idea? Perchè la proprietà delle idee consiste proprio in questo, che mai un'esperienza può congruire con esse. Ora se Schiller chiama idea ciò che io considero come esperienza, dev'esservi tra loro un mediatore. Ecco il problema che ho rimuginato per 10 anni » [1]. Come vedremo, l'osservazione di Schiller doveva fruttificare nella sua mente, trasformando i suoi « tipi » e i suoi « fenomeni originari » *(Urphaenomena)*, ibride figurazioni storico-scientifiche, in puri principii ideali per la spiegazione della natura.

Molti esempi come questi si potrebbero attingere alla voluminosa corrispondenza tra i due poeti; eppure essa non ci dà se non minimi frammenti e deboli surrogati dei continui scambi personali d'idee che il soggiorno di Schiller a Jena e a Weimar ha reso possibili per dieci anni. Tutta la produzione filosofica di Schiller e quella parte della produzione scientifica di Goethe che cadono in questo periodo hanno dovuto formare oggetto di discussioni appassionate tra i due amici, e gli echi di esse risuonavano ancora, più di vent'anni dopo, nelle remini-

---

[1] GOETHE, *Werke*, vol. 38, pp. 84-85.

scenze che il vecchio Goethe rievocava alla presenza di Eckermann e che questi ci ha trascritto nei suoi *Colloqui*. I problemi di morfologia e di ottica vi s'intrecciavano con quelli sull'educazione estetica, sulla libertà e la moralità, sulla poesia ingenua e la sentimentale; e, a conclusione della disputa, molto concedeva il Goethe al criticismo dell'amico, limitandosi a riserbare un più ampio spazio agli elementi naturali in confronto di quelli speculativi [1] e a temperare col suo nativo senso di equilibrio le antitesi concettuali, di cui troppo si compiaceva la mentalità antinomistica di Schiller.

I segni del graduale avvicinamento del Goethe alla filosofia si videro presto nella sua mutata attitudine verso la dottrina kantiana. « *La Critica della Ragion pura*, egli scriveva più tardi, era apparsa da tempo, ma era del tutto fuori della mia cerchia... Potevo notare in essa, che vi si rinnova la vecchia quistione: quanto conferisca il nostro io e quanto il mondo esteriore alla nostra esistenza spirituale. Ma io non avevo mai separato le due cose [2]. Circa i giudizi sintetici apriori, in tutta la mia vita, poetando, osservando, avevo proceduto sinteticamente e poi di nuovo analiticamente: sistole e diastole dello spirito non le avevo mai separate: ora per la prima volta appariva una filosofia per farmi compiacere. L'entrata era di mio gusto, ma nel labirinto non mi potevo addentrare: me l'impedivano la mia dote poetica e il mio intelletto. Disgraziatamente, Herder

---

1 « Schiller predicava il vangelo della libertà, io non volevo che fossero diminuiti i diritti della natura » (*Werke*, vol. 38, p. 89).

2 A questo proposito egli aveva detto: « Tutto ciò che è nel soggetto è nell'oggetto, e qualcosa di più; tutto ciò ch'è nell'oggetto è nel soggetto, e qualcosa di più » (In SIEBECK, op. cit., p. 36). Vedi anche il saggio goethiano del 1793: *Der Versuch als Vermittler des Object und Subject* (in *Werke*, vol. 38).

era uno scolaro, ma anche un oppositore di Kant. Così mi trovai anche peggio: con Herder non potevo accordarmi, Kant non lo potevo seguire... Ma la *Critica del Giudizio* mi venne a buon punto tra le mani, e ad essa io son debitore di un'epoca lietissima della mia vita. Qui io trovai posti l'uno accanto all'altro i miei interessi più disparati: i prodotti dell'arte e della natura, trattati gli uni come gli altri; i giudizi estetici e i teleologici che s'illuminano a vicenda. Anche se non potevo penetrare in tutto la mentalità *(Vorstellungsart)* dell'autore, tuttavia i pensieri fondamentali dell'opera erano perfettamente analoghi al mio precedente indirizzo nel creare, nell'agire, nel pensare... La mia avversione per le cause finali era regolata e giustificata: io potevo ora chiaramente distinguere fine e prodotto, e capire anche perchè l'intelletto umano li scambia l'uno con l'altro »[1].

Per confessione dello stesso Goethe, la morte di Schiller nel 1805 pose fine alla sua attività filosofica. Ma bisogna intendere queste parole con discrezione, come quando si dice che Dio, avendo creato il mondo in sei giorni, il settimo si riposò. Anche Goethe, dopo aver trovato una sistemazione organica delle sue idee, non ebbe più materia di nuove ricerche, ma il suo pensiero proseguì nell'opera meno visibile di conservazione e di rassodamento delle posizioni conquistate, in latente contrasto con Fichte, in aperto e simpatizzante consenso con Schelling, in rinnovato accordo col suo maestro d'arte Winckelmann (alla cui memoria dedicava nel

---

1 GOETHE, *Einwirkung der neueren Philosophie* (*Werke*, vol. 38, p. 87 sgg.). Le stesse considerazioni sono svolte in una lettera a Zelter del 1830.

1805 il volume già da noi esaminato). Col volgere degli anni, la filosofia perdeva sempre più per lui il carattere di una dottrina da apprendere o di una disciplina da imporsi, ma diveniva quel ch' è sempre stata nelle sue manifestazioni più alte: un abito connaturato di saggezza pratica e di equilibrato giudizio sugli uomini e sulle cose. In questa forma noi la ritroviamo nell'ultima grande opera di Goethe: nei *Colloqui* che il fedele Eckermann ci ha conservati.

Nei suoi studi scientifici, Goethe ha tenuto costantemente a rivendicare l'originalità e l'autonomia del proprio metodo di fronte ai filosofi della natura e agli scienziati empirici. Dei primi ha mostrato di avere in pregio le vedute generali sul divenire cosmico, ma gli è parso che esse venissero troppo dall'alto, senza riuscire a scendere fino ai fenomeni; dei secondi ha utilizzato le osservazioni particolari, ma ha notato che, salendo faticosamente dal basso, esse non avevano la forza di elevarsi: a sè ha attribuito il merito di una conoscenza intuitiva, che sta nel mezzo, o meglio, che sta al centro del mondo fenomenico [1]. Ma in che cosa propriamente consiste questa intuizione intellettuale? Goethe ne ha avuto l' idea da Spinoza; ma è consapevole che Kant ce la preclude, per attribuire alla nostra condizione umana solo un' intuizione empirica nelle forme spazio-temporali. Quest'ultima non ha per lui valore scientifico, tanto più che, nella sua struttura matematica, non può che irrigidire entro schemi quantitativi ed estrinseci la fluida materia dei fenomeni. Egli aspira a una conoscenza intuitiva si-

[1] Riferito dal VORLÄNDER, *Kant, Schiller, Goethe*, 1907, p. 179.

mile a quella che Kant considera adeguata solo a un intelletto divino, e cerca di appropriarla all'uomo, argomentando che « se noi, già nel mondo morale, mediante la credenza, la virtù e il senso dell'immortalità, ci eleviamo a una regione più alta, potrebbe darsi anche nel mondo intellettuale lo stesso caso che, intuendo una natura sempre produttiva, ci rendessimo degni delle sue produzioni. Potremmo perciò correre anche noi l'avventura della ragione, come la chiama il vecchio di Koenigsberg »[1]. E per render meglio la sua idea, comentando una felice definizione data dall'Heinroth del suo modo di pensare come « oggettivo » *(gegenständlich)*, « egli vuol dire, spiega, che il mio pensiero non si separa dagli oggetti, ma penetra nel loro intimo intuitivamente, sì che il mio intuire è un pensare e il mio pensare un intuire »[2].

Queste definizioni sono però sempre alquanto astratte; sarà meglio vedere all'opera il procedimento goethiano. Come poeta e come scienziato, Goethe esordisce con la constatazione dell'infinita varietà e dell'incessante mutamento delle cose naturali. Si leggano questi versi:

> Und was nicht war, nun will es werden
> zu reinen Sonnen, farb'gen Erden;
> in keinem Falle darf es ruh'n.
> Es soll sich regen, schaffen, handeln,
> erst sich gestalten, dann verwandeln;
> nur scheinbar steht's Momente still[3].

---

1 *Anschauende Urteilskraft* (*Werke*, vol. 38), p. 91.

2 *Bedeutende Fördernis* (*Werke*, vol. 38), p. 77.

3 E ciò che non era vuol ora divenire chiari soli, terre variopinte; in nessun caso gli è dato di sostare. Deve agitarsi, creare, operare; prima prender forma, poi mutarla; solo apparentemente sta quieto per istanti.

oppure questi altri:

Und es ist das Ewig-Eine — Das sich vielfach offenbart;
Klein das Grosse, gross das Kleine — Alles nach des
[eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend — Nah und fern
[und fern und nah;
So gestaltend, umgestaltend — Zum Erstaunen bin
[ich da[1].

A queste visioni poetiche fa riscontro in prosa l'osservazione che la parola forma o struttura *(Gestalt)* con cui si suol designare il complesso dell'esistenza di un essere reale, è un termine astratto, che prescinde dalla mobilità degli esseri ed assume qualcosa di omogeneo, come posto, chiuso e fissato nel suo carattere. Invece, se esaminiamo tutte le strutture, specialmente quelle organiche, dobbiamo notare che in esse non v'è mai nulla di stabile e chiuso, ma ogni loro parte è in movimento continuo. A questo processo è più appropriata la parola « formazione » *(B.ldung)*, che perciò andrebbe sostituita all'altra nelle discipline morfologiche [2]. Anzi, neppur essa sola basta a caratterizzare il divenire naturale, che non è solo un « formare », ma un incessante formare e trasformare *(Bildung-Umbildung)*, alla cui vicenda nulla può sottrarsi. L'infinita forza creatrice della natura è la causa immanente di questo flusso eracliteo dei fenomeni; essa si esplica nella natura come la fantasia nell'arte, o meglio, è essa stessa una sbrigliata fantasia artistica del mondo,

1 Ed è l'Uno-Eterno che si manifesta in vario modo; piccolo il grande, grande il piccolo; ogni cosa a suo modo. Sempre mutando, mantenendosi fermo, vicino e lontano, lontano e vicino; così dando forma e trasformando. Ed io sto a mirare attonito.

2 *Bildung und Umbildung organischer Natur* (*Werke*, vol. 36) p. 7.

le cui produzioni sono fantasmi corporificati. Al suo confronto, la causalità meccanica trova esatta corrispondenza nella logica dell'intelletto, e l'una e l'altra coi loro rapporti quantitativi non si adeguano che alle forme più povere e irrigidite del divenire cosmico, ma sono impotenti innanzi alle creazioni organiche più complesse [1].

Pure, persiste nel mutamento uno stabile essere *(Beharrt im Wechsel ein ruhiges Sein)*. Una interpretazione statica di questo rapporto aveva tratto il fisiologo Haller a considerar la natura come costituita da un nucleo e da una corteccia e ad affermare che nessuno spirito creato può penetrare nell'interno; felice è colui che riesce a conoscere la corteccia esterna! Contro questo agnosticismo filisteo, Goethe ha rivolto il famoso epigramma: « La natura non ha nocciolo nè corteccia; essa è tutta di getto. Guarda prima di tutto in te stesso, se sei nocciolo o corteccia » [2]. Il rapporto dell'interno e dell'esterno ha per lui un valore dinamico: da una parte l'esterno è rivelazione dell'interno; dall'altra, l'interno stesso non è un rigido nocciolo, ma un principio organico di sviluppo, stabile solo come legge che costringe nella sua orbita il mobile divenire. Nei suoi *Studi sull'anatomia comparata (Vorträge ueber vergleichende Anatomie)*, Goethe paragona questa legge a una specie di bilancio *(Budjet)* della natura: nello sviluppo di un organismo nessuna parte può accrescersi oltre misura, se non a detri-

---

1 V. l'introduzione del NIEMEYER al 31° vol. delle Opp.; v. anche GOETHE, *Betrachtung über Morphologie ueberhaupt* (*Werke*, vol. 36), p. 144.

2 Natur hat weder Kern noch Schale.
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

mento di un'altra, perchè « il bilancio totale è fisso, ma essa è libera di distribuire le singole somme nel modo che le piace. Queste sono le barriere entro le quali la forza plastica si esplica nel modo più bizzarro, senza però mai sorpassarle ». È un principio assai fecondo, le cui sagaci applicazioni hanno fatto di Goethe uno dei fondatori dell'anatomia comparata. Ad esso son dovute molte scoperte sulle omologie degli organi nei vari ordini della scala zoologica e sull'atrofia funzionale di alcuni di essi, in virtù dell'eccedente sviluppo di altri. Per es. la scoperta dell'osso inframascellare nell'uomo, di cui egli meritamente si gloriava, è il risultato di un felice concorso di intuizione intellettuale e di osservazione empirica. Era stato notato che quell'osso, esistente in altri mammiferi, non si ritrova nell'uomo, e si considerava questa mancanza come un tratto distintivo della specie umana, In base al principio dell'omologia, Goethe era convinto che anche l'uomo dovesse esserne fornito, sia pure con una struttura più rudimentale, e un'attenta osservazione glie ne ha fatto constatare la presenza, dissimulata da una saldatura di esso col resto della mascella.

Il principio dell'unità e della costanza nella molteplicità e nel mutamento, che nelle esplicazioni universali forma il bilancio della natura, specificandosi negli esseri organici costituisce ciò che Goethe chiama un « tipo ». Esso è, almeno nelle prime formulazioni goethiane [1], una forma genetica particolare, le cui individuazioni sono estremamente versatili, ma entro limiti insuperabili. In seguito,

---

[1] Vedi l' Introduz. del KALISCHER al vol. 36° delle Opp.: *Zur Morphologie*, pp. L-LI,

una serie di osservazioni accurate, fatte sulle piante, ha condotto Goethe ad abbandonare il principio della costanza delle singole forme, e ad entrare nella via del trasformismo. Egli ha notato che, nel crescere delle piante, si danno due processi, e non uno. V'è la crescita vera e propria, che consiste nel trarre fuori dal seme lo stelo, le foglie, i fiori, i frutti. Ma, strettamente congiunto con questo processo se ne dà un altro di riproduzione da germoglio a germoglio, da foglia a foglia, i cui momenti sono successivi e non contemporanei come nel precedente [1]. In questo consiste la metamorfosi progrediente, che si osserva gradualmente attiva dalla genesi delle prime foglioline del seme, fino all'ultima formazione del frutto, e mediante il mutamento di una forma nell'altra, come per una guida spirituale, sale fino al culmine della natura, cioè alla prolificazione mediante i due sessi [2].

Con questa veduta, Goethe è entrato nella via del trasformismo, precorrendo Darwin. Egli è giunto fino a concepire una pianta originaria *(Urpflanze)* e per analogia un animale originario *(Urtier)*, che, per successive metamorfosi, danno luogo a tutte le forme organiche del mondo vegetale e animale. Ma varie considerazioni lo hanno arrestato lungo questa via. Una prima, d'ordine filosofico, è stata la già ricordata obbiezione di Schiller, che il presunto animale originario, piuttosto che un essere reale e sperimentale, sia un'idea direttiva della ragione. Altre sono d'ordine empirico. Innanzi tutto egli ha constatato una fondamentale diversità tra i due mondi.

---

1 GOETHE, *Die Metamorphose der Pflanzen* (*Werke*, vol. 36), p. 48, n. 113.

2 Ibid., p. 6, n. 18.

In una pianta, tutte le parti sono organi identici, che nella successione delle operazioni vegetative mutano l'uno nell'altro, in modo che l'intera pianta vien fuori per una specie di germinazione di una foglia. La pianta dunque appare per un istante solo un individuo, nell'atto in cui il seme si stacca dalla pianta madre; ma in seguito anche il seme appare come un molteplice, in quanto si moltiplica in parti omogenee, cosicchè da ultimo ne risulta un tutto multipo e coordinato [1]. Nell'animale invece, p. es. nell'insetto, il caso è diverso. L'uovo separato dalla madre si manifesta già come individuo; le sue parti, non solo sono connesse e ordinate secondo una certa serie, ma sono anche subordinate le une alle altre [2]. La prevalente individualità dei tipi animali pone stretti limiti al trasformismo. È vero che anche in essi noi constatiamo delle anticipazioni della natura, nella creazione degli organi, oltre gl'immediati bisogni, e quasi preludio di trasformazioni future. Così, lo scheletro di alcuni animali marini ci mostra chiaramente che la natura, fin da quando li creò, aveva l'idea di una specie più alta di animali terrestri. Ma anche ammettendo trasformazioni parziali, si è costretti ad assumere una originaria e contemporanea diversità di forme inderivabili l'una dall'altra [3].

---

1 *Vorträge ueber vergleichende Anatomie* (*Werke*, vol. 36), p. 232; *Geschichte der botanischen Studien*, p. 65, dove ricorda che l'originaria identità di tutte le parti delle piante gli apparve per la prima volta durante il suo viaggio in Sicilia.

2 *Vergleich. Anatomie*, p. 233.

3 Tanto meno è concepibile la trasformazione del mondo inorganico in quello organico. « Nel mondo minerale, la cosa più magnifica è la più semplice, mentre nel mondo organico è la più complicata. Si vede dunque che i due mondi hanno direttive del tutto diverse e che dall'uno all'altro non può aver luogo assolutamente un processo per gradi » (ECKERMANN, *Colloqui col Goethe*, p. 83).

Ma non solo su questo punto si diversificano la dottrina di Goethe e l'evoluzionismo del sec. XIX: « la diversità principale sta in ciò, che Goethe, nel concepire lo sviluppo del mondo organico, considera come essenziale quel che il darwinismo, almeno per il suo metodo, ritiene trascurabile: l'invisibile operosità del tipo »[1]. Infatti, sotto il duplice impulso delle difficoltà sperimentali e speculative a un'interpretazione storico-genetica dell'*Urtier*, e in genere dell'*Urphänomenon*, Goethe è stato tratto a dargli un significato sempre più ideale e filosofico: quello di una forma interna, infaticabile artefice del divenire organico, oggetto di una intuizione superiore, che coglie l'essenza identica nel moteplice fenomenico. Esso non ha un'esistenza empirica, come non ne ha, nell'intuizione artistica, il carattere spirituale di un personaggio o l'armonia dei toni di un dipinto; ma è la forza invisibile che dà esistenza così alle forme organiche, come agli atti individuali e agli oggetti colorati. La sua essenza immateriale ed extra-temporale non si rivela che nella materia e nel tempo.

Ulteriori meditazioni, in rapporto coi nuovi orientamenti scientifici del suo tempo, hanno consentito a Goethe di sviluppare il nucleo idealistico dell'*Urphänomenon*, con un'applicazione della dottrina della polarità. L'uno e il molteplice, che in esso si raccolgono e da esso si diffondono, possono essere intesi come procedenti da due forze opposte, di contrazione e di espansione. La tendenza di tutti gli esseri finiti a raccogliersi intorno a un centro è ciò che egli chiama la concentrazione della creazione *(Konzentration der Schopfung)*: l'individualità n'è il vero

1 SIEBECK, op. cit., p. 113.

sigillo. Alla concentrazione fa poi riscontro l'espansione, in uno scambio ritmico di due attività opposte, ma necessariamente congiunte [1]. E la vita, come totalità organica, è il prodotto del loro concorso e, come movimento, è il loro dinamico equilibrio.

Ma la polarità non può essere un bruto fatto meccanico, se, attraverso il gioco delle sue forze, si osserva un progresso continuo. È quel che noi constatiamo p. es. nella metamorfosi, dove ogni esemplare nelle trasformazioni successive si accresce e si eleva. Unito alla polarità *(Polarität)*, il progresso o l'accrescimento *(Steigerung)* ci dà l'espressione compiuta del divenire cosmico, nei suoi due significati, naturale e ideale, che non si escludono, ma s'integrano a vicenda. Ed è interessante a questo proposito ricordare che il vecchio Goethe, nel suo *Sguardo retrospettivo (Rückblick)* del 1828, tornando col pensiero al frammento giovanile su *La natura*, ne confermava l'intuizione fondamentale, ma soggiungeva che alle qualità ivi elencate avrebbe voluto aggiungerne altre due: la *Polarität* e la *Steigerung* [2]. In queste aggiunte si compendiano i frutti del suo approfondimento scientifico della primitiva visione.

In una rassegna dell'operosità di Goethe nel campo delle scienze, non si può passar sotto silenzio la sua *Dottrina dei colori (Farbenlehre)*, che è la meno felice delle sue produzioni, ma è anche quella a cui egli era più passionalmente attaccato. Ivi, la sua convinzione che il metodo analitico delle matematiche sia inadeguato a spiegare le formazioni più alte della natura dà il motivo a una interminabile polemica contro l'ottica newtoniana, che

---

1 Korff, ibid., pp. 38-39. 2 Gundolf, *Goethe*, p. 380.

scompone la luce in una scala di colori. Per Goethe invece, la luce è l'essere più semplice, indiviso, omogeneo che noi conosciamo. I colori sono eccitati in presenza della luce e non sviluppati da essa. Inflessione, rifrazione, riflessione sono condizioni sotto cui spesso vediamo colori apparenti; ma sono occasioni del fenomeno e non causa di esso. La genesi dei colori è data da un miscuglio di luce e di ombra: colori fondamentali sono l'azzurro e il giallo, l'uno che si avvicina più all'ombra, l'altro più alla luce; il rosso partecipa di entrambi, il verde e il purpureo sono misti. Se la luce bianca risultasse di luci colorate, si avrebbe questa incongruenza, che, siccome ogni luce colorata è più oscura della luce incolore, il luminoso sarebbe composto di elementi oscuri [1].

Son questi in compendio testuale i principii della *Farbenlehre*, a cui Goethe ha lavorato per lunghi anni e che invano si è sforzato di fare accettare da quegli stessi scienziati che avevano accolto con entusiasmo le sue dottrine anatomiche e morfologiche. Pure, la tempra del genio si rivela nelle stesse deviazioni che un punto di vista erroneo può trarre con sè. La teoria dei colori era nata dalle sue esperienze artistiche: il miscuglio di luce e d'ombra è un procedimento della tecnica pittorica, incautamente esteso alla tecnica scientifica. Goethe è stato tradito dal suo sentimento profondo della perfetta corrispondenza tra il mondo della natura e quello dell'arte, che in tanti altri casi ha avuto mirabili conferme sperimentali. Pure, le sue esperienze artistiche ed estetiche lo hanno col tempo persuaso che tra i due mondi esistono differenze notevoli, in virtù

---

1 GOETHE, *Einleitung zur Farbenlehre* (*Werke*, vol. 39), p. XXI.

di quella stessa *Steigerung*, che, iniziata nella natura, si prolunga e si accentua nell'arte e in tutte le altre creazioni dello spirito. Forse, se la polemica con gli avversari e il suo stesso orgoglio non lo avessero costretto a irrigidirsi in una posizione scientificamente insostenibile, egli avrebbe potuto portare la teoria dei colori sopra un piano estetico più consentaneo al generale sviluppo della sua concezione filosofica.

La dottrina goethiana dell'arte si sviluppa per un certo tempo parallelamente a quella della natura, passando da una visione del genio come forza creativa demoniaca e inconsapevole a una visione dello stesso genio, raffrenato dalle regole dell'arte e dal gusto. Ma, poichè l'arte va oltre la natura, al parallelismo subentra gradualmente un rapporto di subordinazione di questa a quella.

Naturalismo scientifico e naturalismo artistico hanno per lui questo in comune, che nell'uno e nell'altro ogni forma individuale è espressione simbolica dell'universale: simbolica e non allegorica, perchè nell'allegoria la rappresentazione dell'universale per mezzo del singolo avviene in virtù di una trasposizione intenzionale e riflessa, nel simbolo invece « il particolare rappresenta l'universale, non come sogno e ombra, ma come vivente e intuitiva ricerca di ciò che sfugge a ogni ricerca *(Erforschung des Unerforschlichen)* » [1]. E l'arte è identica alla natura anche in ciò, che la forza che è attiva in tutta la natura, vive come fuoco prometeico anche nel petto dell'artista. « Noi crediamo che il genio, egli dice, non imita la natura, ma crea esso stesso

[1] GOETHE, *Schriften ueber bildende Kunst* (*Werke*, vol. 31), p. CXVI.

come la natura. Ivi scorre una propria fonte simile all'altra, non nascente da quella, ma dalla stessa roccia da cui quella nasce »[1]. E l'arte è un impulso formativo *(Bildungstrieb)* simile a quello che agita la natura; il bello un « fenomeno originario » *(Urphänomenon)* analogo all'*Urtier* e all'*Urpflanze*, che perciò « non si rivela mai per sè medesimo, ma il cui riflesso è visibile in mille manifestazioni dello spirito creatore, ed è così vario e molteplice come la stessa natura »[2]. Ancora: tanto nella natura, quanto nell'arte, il tutto precede le parti e le determina teleologicamente; ed è arte vera quella che dà insieme impressione di arte e di natura; e « come la natura è vivente fin nelle minime parti, l'arte è anch'essa fin nelle minime parti animata »[3]. Altre citazioni come queste si potrebbero raccogliere a piene mani attraverso gli scritti di Goethe.

Il primo documento che, senza smentire il fondamentale parallelismo, riconosce all'arte una superiorità sulla natura è un breve saggio apparso nel 1789 nel *Merkur* del Wieland, dal titolo: *Einfache Nachahmung, Manier und Stil* (semplice imitazione, maniera, stile). Al disopra dell' imitazione che ripro-

---

1 GOETHE, *Schriften über Literatur und Theater* (*Werke*, volume 32) p. XXI.

2 ECKERMANN, *Colloqui col Goethe*, II, p. 214. Altrove Goethe passa dal parallelismo a una specie di influsso fisico, fino al punto di affermare che il bello è una manifestazione di nascoste leggi della natura, che senza di esso sarebbero rimaste nascoste in eterno. Infatti la bellezza è presente là, dove noi vediamo il normale vivente nella sua più grande attività e perfezione (ap. SIEBECK, op. cit., p. 83). E in una *Philosophisch-morphologische Studie* del 1784 (*Werke*, vol. 31, p. 32), fa consistere il rapporto del vero col bello in ciò, che l' impressione che fanno su di noi le cose, quando nasce solo dalla loro esistenza compiuta, la chiamiamo vera e quando questa esistenza è limitata in modo che possiamo abbracciarla facilmente e con piacere (*gern*), la chiamiamo bella.

3 *Werke*, vol. 31, p. XCVII.

duce immediatamente la natura, Goethe pone la maniera, che si dà quando l'artista, dopo una lunga fedeltà ad essa, comincia a creare con la fantasia, dando così maggiore sviluppo al suo gusto personale. Nella maniera, dunque, il suo rapporto con la natura è più libero, più soggettivo, per l'intervento di una tecnica a lui propria. Finalmente lo stile riposa sull'essenza stessa della cosa: ciò che lo distingue dalla maniera è che lo spirito dell'esposizione non è più lo spirito del soggetto che espone, ma quello dell'oggetto esposto. Lo stile così coincide con la forma interna delle cose: il che potrebbe sembrare un ritorno al naturalismo precedente, ma in realtà è un naturalismo potenziato e idealizzato, perchè la forma interna è già un'istanza spirituale in seno alla natura.

Questa tendenza si fa più esplicita e polemica nei *Propilei*. Nell'introduzione alla rivista da lui fondata, Goethe afferma che « quando l'artista s'impadronisce di un oggetto della natura, già questo non appartiene più alla natura; anzi si può dire che l'artista lo crei proprio in questo momento, ricavandone ciò che ha di significativo, di caratteristico, d'interessante, o piuttosto conferendogli in quel momento il suo valore superiore. In questo modo vengono quasi per la prima volta imposte alla forma umana le belle proporzioni, le nobili forme, gli elevati caratteri; vien disegnato il cerchio di ciò ch'è regolare, perfetto, significativo, e finito, nel quale la natura depone volentieri quel che ha di meglio, mentre d'altra parte, nella sua vastità, degenera facilmente in bruttezza e si perde nell'insignificante »[1]. E in un altro articolo dei *Propilei*, dal

---

1 GOETHE, *Scritti sull'arte*, tr. di Nicola de Ruggiero, 1914, p. 10.

titolo *Il collezionista e i suoi*, polemizzando con un fautore della dottrina che identifica il bello col caratteristico, Goethe afferma che il carattere sta al bello, come lo scheletro all'uomo vivente, e, illustrando una scultura, mostra che tutto quel che è caratteristico vi è attenuato, tutto quel ch'è violento eliminato; solo così essa ha il dono della « grazia »[1]. E in un dialogo *Sulla verità e verosimiglianza della opera d'arte*, riesaminando l'affinità che prima aveva trovato tra il vero naturale e il vero artistico (cioè il bello), giunge alla conclusione « che sono del tutto diversi e che l'artista non deve nè può sforzarsi affinchè la sua opera appaia come un'opera della natura; solo a un osservatore incolto può apparir come tale. E tuttavia, perchè anche a me una perfetta opera d'arte sembra un'opera naturale? Perchè s'accorda con la nostra miglior natura, perchè è soprannaturale e non estranaturale. Una perfetta opera d'arte è un'opera dello spirito umano, e in questo senso è anche un'opera della natura. Ma, in quanto gli oggetti staccati sono in essa congiunti, ed anche i più comuni son presi nel loro significato e valore, essa è al di sopra della natura »[2].

Questa preminenza dell'arte ha una delle sue ragioni nella *Steigerung* di una facoltà che, già presente nella natura, trova la sua massima esplicazione solo nello spirito umano. Essa è la fantasia, la figlia prediletta di Giove, a cui Goethe ha dedicato una delle sue liriche più belle. E, tornando in uno scritto tardivo *Intorno alla filosofia di Kant* su questo tema, imputa al filosofo di aver

---

1 Ibid., p. 53 sgg.

2 GOETHE, *Ueber Wahrhreit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke* (*Werke*, vol. 32), pp. 145-146.

dimenticato la fantasia nella sua distinzione delle facoltà conoscitive. Eppure essa è la forza principale *(Hauptkraft)* del nostro spirito, che supplisce la sensibilità sotto forma di memoria, che dà all'intelletto la sua visione del mondo sotto forma di esperienza, che foggia o trova le forme per le idee della ragione, e così anima l'unità dello spirito umano, che senza di essa affonderebbe in una sterile impotenza *(öde Untüchtigkeit)* [1].

Questo riconoscimento della superiorità dell'arte non discorda dal classicismo goethiano, anzi è del tutto consentaneo con esso. Ciò che spinge Goethe, sulle tracce di Winckelmann, verso le forme della bellezza classica, è il superamento della natura per mezzo della stessa natura, ch'egli vi ritrova. « Chi vuol fare qualcosa di grande dev'essere, come i Greci, in grado d'innalzare all'altezza del suo spirito la povera natura reale e di far lui quello che nei fenomeni naturali, o per intrinseca debolezza, o per impedimenti esteriori, è rimasto solo allo stato d'intenzione » [2]. Ma l'idealizzazione dell'arte e il classicismo, pur consentanei l'una con l'altro, s'intrinsecano forse a tal punto da coincidere perfettamente? O v'è nell'impulso spirituale che, attraverso l'arte, va oltre la natura, qualcosa che va anche oltre le formule neo-classiche, in cui Goethe ha creduto di trovare il suo finale appagamento? Questo problema, già da noi fugacemente accennato, richiede ora un esame più particolare.

In uno studio su *Antico e moderno*, citando un giudizio critico dello Schubert, il quale diceva di preferire Shakespeare a Goethe perchè l'uno è più

---

1 *Ueber Kants Philosophie* (*Werke*, vol. 32) p. 319.
2 ECKERMANN, *Colloqui col Goethe*, I, p. 295.

ingenuo, e senza troppo ragionare, riflettere e sottilizzare, pone dappertutto in rilievo i punti veri e falsi dell'umanità, mentre « pur riconoscendo nel Goethe la stessa meta, si deve fin da principio lottare col contrario, vincerlo e badare con ogni cura a non prendere per lucida verità ciò che sarà invece respinto come deciso errore », lo stesso Goethe risponde, che questa è la differenza che c'è tra gli antichi e i moderni, e non una sua colpa o un suo difetto personale [1]. Tale risposta va messa in rapporto col lungo arrovellarsi del Goethe intorno alla distinzione schilleriana tra la poesia ingenua e la poesia sentimentale, cioè antica e moderna, di cui vi sono ancora tardive tracce nei *Colloqui* con Eckermann. Goethe non accettava quella distinzione e protestava contro il sentimentalismo che gli pareva sinonimo di malattia, mentre l'ingenuità degli antichi era per lui sinonimo di salute. Eppure, di fronte al giudizio dello Schubert, egli ha rivendicato la sua modernità e se n'è fatto scudo contro il critico. È vero che se l'è attribuita sotto un aspetto diverso dal sentimentalismo a lui ripugnante: cioè come un tormento critico, come un'insoddisfazione continua e un'ansia rinascente da ogni conquista; ma questi momenti spirituali, ignoti agli antichi e costitutivi della modernità, non son forse espressioni di un sentimento fondamentale, quello dell'« Io », della forza interiore che l'età moderna ha scatenato, e che non può vivere in un consenso ingenuo e armonico con le cose, ma lotta incessantemente per trionfare o soccombere? Il classicismo non ha del tutto esorcizzato in Goethe questo demone, ma l'ha

---

1 GOETHE, *Antik und Modern* (*Werke*, vol. 31), p. 363.

frenato e disciplinato, ne ha fatto di un genio tempestoso *(stürmisch)* un genio romantico.

Le opere d'arte del così detto periodo classico di Goethe sono la conferma di questa modernità, che non soltanto sopravvive, ma si affina e prende un nuovo tono sentimentale attraverso il neo-classicismo. Due di esse almeno dobbiamo qui ricordare, anche per l'influenza che hanno esercitato sulla filosofia del romanticismo: il *Wilhelm Meister* e il secondo *Faust*. Il *Meister* è stato valutato al suo apparire come il romanzo romantico per eccellenza, e Federico Schlegel ha visto perfino in esso una delle tendenze fondamentali del secolo. Ma poi gli entusiasmi si sono andati raffreddando e il primo giudizio è stato capovolto, al punto che Novalis ha definito il *Meister* un Candido, una tagliente satira contro la poesia. Tanta disparità d'impressioni dipende dal considerare in modo esclusivo lo sviluppo del romanzo o l'epilogo. Le esperienze teatrali e il lungo vagare del protagonista per far dell'arte la missione della propria vita, sono l'espressione tipicamente romantica di una *Sehnsucht*, di un'aspirazione incessante e indefinita, che non trova mai un completo appagamento. Per questa via, Goethe non avrebbe mai concluso il suo romanzo, come nessuno dei suoi imitatori romantici ha concluso il proprio, nè Tieck, nè Schlegel, nè Novalis. Ma Goethe ha avvertito quel che di dilettantesco v'era nelle aspirazioni artistiche del suo personaggio e a quale pericolo di dispersione andava incontro la sua attività, per l'incapacità di raccogliersi intorno a un centro definito. E ha creduto di tagliare il nodo, facendogli abbandonare l'arte, per dedicarsi all'operosità civile. Le conclusioni apparenti del romanzo sono che solo la vita,

e non le vane immaginazioni, insegna a ciascuno quel che realmente egli è; che l'attività è quel che v'è in essa di essenziale; che gli sforzi isolati e dispersi dell'individuo debbono, per divenire efficaci, subordinarsi a un piano di collaborazione umana. Di qui, le proteste dei romantici, ai quali parve di veder simboleggiata nella rinunzia del protagonista la rinunzia stessa di Goethe, passato all'operosità pratica presso il governo di Weimar. Ma Schiller vide più giusto, e in una lettera a Goethe[1] mostrò d'intendere l'atto di Wilhelm Meister, non come sconfessione dell'arte, ma come il passaggio da un vuoto e indeterminato ideale a una forma di vita più determinata, e perciò più veramente ed efficacemente attiva. A questo epilogo, le esperienze artistiche intermedie non potevano essere indifferenti ed estranee: la forza idealizzatrice dell'arte non poteva non informare di sè la nuova fase di operosità del personaggio. Qualunque sia il valore letterario del giudizio schilleriano, il valore storico è importante, se, dietro la figura immaginaria di Wilhelm Meister, noi vediamo la figura concreta di Goethe, a cui in realtà Schiller mirava. Per Goethe infatti, i limiti ch'egli stesso si è imposto, nell'arte col classicismo, nella filosofia della natura col severo metodo scientifico, nella vita con una forma particolare di operosità pratica, non hanno chiuso il suo orizzonte, ma l'hanno piuttosto ampliato, dandogli una prospettiva nuova dell'infinito, che rischiava di perdersi nell'indeterminatezza per la mancanza di un centro definito di visione.

Anche il secondo *Faust* vuol essere un epilogo

---

[1] Lettera dell'8 luglio 1796.

classicheggiante del primo, e non è, perchè anche in esso c'è una vena romantica che sorpassa i confini del vagheggiato ideale. Nello stesso episodio di Elena, non si dà una risurrezione dell'antico, ma una nostalgia dell'antico, cioè un classicismo romanticizzato. Si avverte che Elena, Euforione, Faust, non sono figure reali, neppure nel senso artistico della parola, ma figure velate e trasognate, come nella rievocazione di un mondo lontano, che nessuna magia d'arte può ravvicinare. L'episodio è presto sorpassato e Faust è ripreso dall'impulso verso il nuovo che lo sospingerà finchè avrà vita: ma anche questo *Drang* si è trasformato, non è più l'oscuro e demoniaco impulso vitale del primo Faust, perchè la forza dell'aspirazione è rallentata da un senso di nostalgia. Contro tutte le apparenze, Goethe non è stato mai così vicino all'ispirazione romantica come nel periodo del suo classicismo; solo chi confonde lo *Sturm und Drang* col Romanticismo può pensare che la fase romantica del suo spirito sia espressa dalla produzione giovanile.

Certo, egli non si abbandona, come un Federico Schlegel o un Novalis, a questa tendenza romantica, ma vi contrasta, anche perchè ne vede nei contemporanei le manifestazioni più patologiche. Ed è appunto questo conflitto che dà un carattere drammatico alla sua vita interiore e fa della sua personalità un tramite essenziale tra due fasi della storia dello spirito. Egli preannunzia il romanticismo, ma è tenacemente avvinto all'ideale classico, che per molti aspetti coincide con l'ideale illuministico del secolo XVIII. Così, il suo sentimento romantico esige l'immortalità e il soprannaturale, ma la sua riflessione critica e limitatrice l'ammonisce ad appagarsi della vita terrena e dei compiti che essa ci

propone[1]; il suo faustismo esplode in esaltazioni dell'attività come l'alfa e l'omega della vita, e della libertà, come un bene che può possedersi solo se si conquista giorno per giorno[2]; ma l'abito della saggezza pratica tende a far di lui un conservatore o un moderato, che sorride nella sua olimpica serenità dell'ansia e dell'agitazione del mondo che lo circonda. Questo contrasto ha qualcosa di vitale; è, per usare la sua stessa immagine, la sistole e la diastole del suo spirito, il riconcentrarsi della forza creativa nel proprio centro animatore dopo ogni espansione nel mondo oggettivo. La legge della *Polarität* e della *Steigerung* ch'egli ha enunciato ha nella sua personalità l'esemplificazione più illustre.

4. SCHILLER. — Anche Schiller è passato, da un esordio *stürmisch*, attraverso una crisi umanistica, a un epilogo romantico; ma il suo romanticismo è stato più accentuato, e la crisi ha avuto un più esplicito e consapevole significato filosofico, mediato da Kant. A lui spetta il merito precipuo di aver dato un' interpretazione del Criticismo scevra di ogni astrusità tecnica e scolastica, tale che poteva essere compresa e assimilata dal pubblico letterario e artistico a cui s' indirizzava. E se si pensa quale e quanta importanza avesse l'arte nella visione tedesca della vita alla fine del Settecento, appare facilmente tutto il valore della funzione ch'egli ha esercitato, di tramite tra i due mondi, che per i più erano ancora chiusi l'uno all'altro. La sua divisa

1 ECKERMANN, op. cit., p. 99.

2 Das ist der Wahrheit letzes Schluss: nur der verdient die Freiheit und das Leben, der täglich sich erobern muss.

filosofica può compendiarsi in due versi della poesia su *Gli Artisti (Die Künstler)*:

> Nur durch das Morgentor des Schönen
> Drangst du in der Erkenntnis Hand[1].

E per questa porta egli ha fatto il primo ingresso nella filosofia con le *Lettere filosofiche*, composte quando ancora non conosceva la dottrina di Kant, e la sua visione artistica sfociava in una specie di misticismo teosofico. Come l'artista nella sua sfera, così si manifesta la divinità nella natura. « Dove io scopro un corpo, là ho il presentimento di uno spirito; dove noto un movimento, là indovino un pensiero: così intendo l'onnipresenza di Dio. » La natura è il riflesso *(Widerschein)* dello spirito. Tutto in me e fuori di me è solo il geroglifico di una forza che mi è simile; « la perfezione che io percepisco diviene la mia propria, essa mi dà gioia perchè è mia, la desidero perchè è mia. La perfezione della natura non è proprietà della materia, ma degli spiriti »[2]. Ma la natura è un Dio infinitamente diviso. Come nel prisma di cristallo un raggio bianco si divide in sette raggi più oscuri, così l'Io divino si è spezzato in infinite sostanze senzienti, e tutte le attività degli spiriti sono solo un infinito gioco di colori di quel semplice raggio divino. Se piacesse all'Onnipotente rompere questo cristallo, si romperebbe l'argine tra lui e il mondo, e tutti gli spiriti si annullerebbero in un infinito, tutti gli accordi in un'armonia, tutti i rivi in un

---

1 Solo attraverso la porta (Morgentor = la porta del mattino, la porta aurorale) dell'arte tu puoi penetrare nella conoscenza.

2 SCHILLER, *Philosophische Briefe* (di Giulio a Raffaele, dove Giulio è lo stesso Schiller, Raffaele è l'amico Körner) in *Philoso phische Schriften* (Grossherzog Ausgabe, Leipzig), p. 77 sgg.

oceano. Come l'attrazione degli elementi ha portato a compimento la forma corporea della natura, così l'attrazione degli spiriti, moltiplicata e promossa all'infinito, dovrebbe portare al termine ogni divisione[1]. Una tale attrazione è l'amore, « il più bel fenomeno della creazione animata, il più potente reagente del mondo degli spiriti »[2].

Da queste fantasie filosofiche un po' accese, che risentono degl'influssi di Shaftesbury e di Hemsterhuis, Schiller è passato nel 1791 a uno studio assiduo e metodico della dottrina kantiana, come risulta da una lettera a Körner, già da noi ricordata. Anche a lui, come a Goethe, la *Critica della Ragion pura* è riuscita poco comprensibile, fino a che la *Critica del Giudizio* glie ne ha dato la chiave, e d'allora, i suoi progressi speculativi sono stati rapidi e sicuri: in quattro anni, non solo egli ha acquistato piena padronanza delle fonti, ma ne ha fatto una riesposizione originale, potentemente suggestiva.

Sorvolando su alcuni episodi intermedi di questa iniziazione, dei quali terremo conto solo per via incidentale, vogliamo fermare la nostra attenzione su tre scritti, che ne costituiscono le tappe più importanti: *Grazia e dignità* (*Ueber Anmut und Würde*, 1793), *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (*Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1794), *Poesia ingenua e sentimentale* (*Naïve und sentimentalische Dichtung*, 1795). Essi sono il contributo maggiore di Schiller al pensiero filosofico dell'età romantica.

Grazia e dignità contiene il preludio di quella morale estetica che avrà la sua massima esplicazione nelle *Lettere*. Schiller muove dal rigorismo

---

1 Ibid., p. 86. 2 Ibid., p. 81.

kantiano, fondato sull'opposizione della natura sensibile e della ragion pratica, e, come tutti i contemporanei, vuol conquistare una veduta unitaria del mondo spirituale, dove l'opposizione sia mediata e il rigorismo ceda a un'esplicazione armonica delle facoltà umane. Egli non contesta che, dove ci sia un conflitto tra l'inclinazione sensibile e ciò che il dovere esige, questo debba prevalere su quella e quindi la formula rigoristica di Kant debba avere la sua piena validità; ma non ammette una necessità ineluttabile del conflitto, anzi vede la possibilità di un accordo tra inclinazione e dovere, cioè di uno stato in cui l'anima faccia per una propensione spontanea quel che il dovere esige, e quindi la natura stessa sia elevata a moralità. Mediatrice dell'accordo è l' idea della bellezza che rappresenta, già nella natura, un' istanza superiore alla natura, una presenza della libertà nel fenomeno *(Freiheit in der Erscheinung)*.

Già in uno scritto precedente *Sul fondamento del piacere per gli oggetti tragici*, egli aveva considerato come libero « quel piacere in cui le forze spirituali, la ragione e l' immaginazione, sono attive, e la sensazione vien prodotta mediante la rappresentazione, in contrasto col piacere fisico e sensibile, dove l'anima è soggetta a una cieca necessità causale e la sensazione segue immediatamente dalla sua causa fisica »[1]. Questa libertà nella bellezza diviene un libero gioco con la regola, una medietà dialettica tra i due estremi, della potenza o della forza compressiva da un lato, dell'anarchia e dell'arbitrio dall'altro. Essa prende il nome di grazia, che è

---

1 *Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*, op. cit., p. 205.

« bellezza della forma mossa con libertà » [1]; e l'anima che impersona la grazia è quella che Schiller chiama l'anima bella *(die schöne Seele)*, figurazione cara all'età romantica, che vede in essa appagata l'esigenza di una spontanea armonia di sensibilità e di ragione, d'impulsi generosi e di virtù morali, sotto l'egida di una bellezza libera e senza sforzo.

Ma di fronte alla grazia sta la dignità, come il sublime di fronte al bello, che cioè implica un conflitto e un'armonizzazione, e quindi offre un esempio dell'assoggettamento del sensibile al morale [2]. Quale dei due ideali sarà da considerare più alto? e il rigorismo etico, che dovrebbe esser vinto dalla mediazione estetica, non risorge più imperioso nella visione del moralmente sublime? La concezione di Schiller in *Grazia e dignità* è ancora oscillante tra due mete che tendono a sovrapporsi l'una all'altra. Che la soluzione del problema sia ancora immatura, si può giudicare dal bisogno che egli sente di tornarvi su, con un'indagine di respiro più ampio. Nascono così le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo.*

Quest'opera ha una larga cornice politica; il tema propriamente estetico-morale non è affrontato che a partire dall'11ª lettera. La cornice è tutt'altro che superflua, perchè lo scopo che Schiller si propone non è tanto d'individuare la sfera della pura bellezza, quanto di indicare la via per la quale la bellezza possa rendersi efficace nell'educare e ingentilire gli uomini. Egli avverte che v'è un'inclinazione spontanea degli spiriti elevati del suo tempo verso l'arte, che può favorire il suo intento peda-

---

1 *Ueber Anmut und Würde*, op. cit., p. 255.
2 Ibid., p. 293.

gogico; ma contemporaneamente avverte che ci sono ostacoli notevoli da rimuovere, perchè la verità sia raggiunta. « L'arte è figlia della libertà, e come tale riceve il suo avviamento dall'esigenza degli spiriti, non dal bisogno della materia »[1]. E invece l'utile è l'idolo del tempo in cui egli scrive; e l'utile imprigiona l'uomo nelle maglie della materia e della natura in genere. Eppure v'è nell'uomo qualcosa, che gli dà una possibilità di riscatto da questa servitù. È vero che la natura comincia con lui non meglio che con le altre sue opere: essa fa per lui quel ch'egli per difetto d'intelligenza non può fare ancora da sè. Però l'uomo è così costituito, che non se ne sta a quello che la natura fa di lui, ma ha la capacità di rifare con la ragione i passi che essa ha anticipato, mutando l'opera della necessità in un'opera di libera scelta[2]. Ma la civilizzazione ha convertito in impedimento perfino questo favore che l'uomo ha ricevuto. Ponete a raffronto i greci e i moderni: là si osserva una natura che unisce, qui un intelletto che divide. La cultura stessa è ciò che all'umanità ha inferto questo colpo. A misura che l'accrescimento dell'esperienza e la specificazione del pensiero determinavano divisioni sempre più profonde tra le scienze, si creava d'altra parte un meccanismo politico e sociale più complicato, che opponeva gli uni agli altri i ceti e gl'interessi e rompeva l'intimo legame della natura umana, travolgendo in una lotta rovinosa le sue forze armoniche[3]. Si è creato così un circolo vizioso: ogni miglioramento nel campo politico dovrebbe procedere

---

1 *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, op. cit., 2ª lett. p. 373.

2 Ibid., 3ª lett., p. 375. 3 Ibid., 6ª lett., p. 385.

da un'elevazione del carattere; ma com'è possibile questa elevazione, sotto l'influsso di una concezione barbarica della vita? Una via di uscita si potrebbe trovare solo a patto che si scoprisse uno strumento di educazione indipendente dallo Stato, e quindi capace di agire sull'uno e sull'altro termine del conflitto. Tale strumento educativo è l'arte, nel senso più ampio della parola [1]. Entriamo così nel tema specifico delle *Lettere*.

Schiller comincia col distinguere nell'uomo due aspetti, uno permanente e uno variabile: il permanente è la personalità, il variabile è lo stato d'animo. Quest'ultimo è nel tempo, è un presente in cui l'uomo avverte che le sue infinite possibilità son limitate a una singola determinazione dell'esistenza. In tale stato egli non è che una unità di grandezza, un istante di tempo riempito *(ein erfüllte Moment der Zeit)*, o per meglio dire non è nulla, perchè la personalità è esclusa, la sensazione domina e il tempo scorre. L'impulso da cui questo stato nasce è l'impulso sensibile. Ad esso si oppone l'impulso verso la forma, che procede dalla natura razionale o dalla personalità permanente dell'uomo, che abbraccia tutto il corso del tempo, ciò che equivale a neutralizzare il tempo e il mutamento. Esso esige che il reale sia necessario ed eterno e che il necessario ed eterno sia reale [2]. Dove l'impulso alla forma domina, ivi si dà la massima espansione dell'essere e scompaiono tutti i limiti: l'uomo da unità di grandezza si eleva a un'unità ideale, che comprende sotto di sè tutto il regno dei fenomeni. In

---

1 Ibid., 9ª lett., p. 395.
2 Ibid., lett. 11ª, p. 403; lett. 12ª, pp. 407-408.

questa condizione, egli non è più nel tempo, ma il tempo è in lui, con tutta la sua serie infinita [1].

Assicurare a ciascuno dei due impulsi i propri confini è il compito della cultura, che nella sua esplicazione è duplice, dovendo non soltanto assicurare la personalità dall'invadenza del mutevole senso, ma anche la sensibilità dal dominio esclusivo della ragione. Infatti è tale la natura dei due impulsi che, quando l'uno vuole affermarsi a spese dell'altro, distrugge non soltanto l'altro, ma anche sè stesso. Se l'impulso sensibile è dominante e l'uomo non è che contenuto del tempo, egli non esiste più come uomo, quindi non ha neppure un contenuto: con la personalità scompare anche lo stato d'animo, perchè i due momenti sono reciproci. D'altra parte, se la ragione si sovrappone alla sensibilità e la soffoca, cessa con ciò di avere ogni carattere personale, perchè nella persona il permanente esige il mutevole, l'infinito esige il limite: non appena l'uomo è sola forma, non ha più nessuna forma, e con lo stato d'animo scompare anche la personalità [2]. Bisogna per conseguenza che l'uomo non tenda alla forma a costo della sua realtà immediata, nè tenda a questa a costo di quella, ma cerchi l'assoluto attraverso il contingente e viceversa, e si ponga di fronte al mondo sensibile perchè è persona, e sia persona, perchè un mondo sensibile gli è di fronte [3].

Noi siamo evidentemente in presenza di un'opposizione dialettica, dove ciascun opposto, non solo lotta con l'altro, ma lo esige come sua integrazione

---

1 Ibid., p. 409.
2 Ibid., lett. 13ª, pp. 411-413.
3 Ibid., lett. 14ª, p. 415.

necessaria, e se l'altro viene a mancare esso pure si annulla, come si spezza il volo dell'ala in mancanza dell'aria che l'ostacola e lo sorregge. Una tale opposizione dialettica dev'essere mediata, perchè possa svolgere la ricchezza latente del suo contenuto. Tra l'impulso sensibile che vuole il mutamento e la temporalità, e l'impulso formale che vuole neutralizzare l'uno e l'altra, quale sarà l'impulso mediatore? Schiller risponde: l'impulso al gioco *(Spieltrieb)*, cioè tale un impulso, che dev'essere indirizzato ad abolire il tempo nel tempo, il divenire nel divenire, cioè a realizzare l'eterno nel tempo e l'essere nel divenire. L'impulso sensibile vuol essere determinato e ricevere il proprio oggetto; l'impulso formale vuol determinarsi da sè e trarre da sè il proprio oggetto; l'impulso al gioco allora tenderà a sentire l'oggetto, come se lo avesse tratto da sè, e a trarlo da sè come se lo sentisse. Il primo esclude dal suo soggetto senziente ogni autonomia, il secondo dal suo soggetto razionale ogni dipendenza; l'uno pertanto implica una necessità fisica, l'altro una necessità morale: il terzo che li riunisce, togliendo ogni contingenza, toglierà anche ogni necessitazione e porrà l'uomo, fisicamente e moralmente, in libertà [1].

Chiamando i due primi, rispettivamente e nel senso più generale, vita *(Leben)* e forma *(Gestalt)*, l'impulso al gioco può avere l'appropriato nome di forma vivente *(lebende Gestalt)*. Ma così facendo, abbiamo definito la bellezza: una vita che diviene forma e una forma che diviene vita. Finchè non si dà che la mera forma, essa è senza vita, un'astrazione, finchè non si dà che la mera vita, essa è

[1] Ibid., lett. 14ª, p. 416.

senza forma, una bruta impressione. Solo in quanto la forma vive nell'impressione e la vita prende forma nello spirito, si dà la forma vivente che sperimentiamo nella bellezza [1].

Mentre l'uomo era nel suo stato fisico, era passivo e s'immedesimava col mondo; ma, non essendo altro che mondo, non v'era ancora un mondo per lui. Solo quando nel suo stato estetico egli contempla il mondo, la personalità si distacca da esso ed esso gli appare come mondo. La necessità che lo dominava viene eliminata, segue nei sensi un'istantanea pace, e il tempo stesso, l'eterno cangiante, si ferma *(steht still)*, mentre gli sparsi raggi della coscienza si raccolgono, e un'immagine dell'infinito, la forma, si riflette sul fondo passeggero. Da schiavo della natura, egli diviene legislatore. Con la bellezza, che è opera della libera contemplazione, noi entriamo nel mondo delle idee, ma, è bene notarlo, senza lasciare con ciò il mondo sensibile, come accade nella conoscenza della verità. E la bellezza è oggetto per noi, perchè la riflessione è la condizione nella quale l'avvertiamo; ma è insieme uno stato del nostro soggetto, perchè il sentimento è anch'esso la condizione mediante cui ce la rappresentiamo. Essa è forma, perchè la contempliamo, ed è insieme vita, perchè la sentiamo, in una parola, essa è insieme un nostro stato e un nostro atto [2].

Posta così la bellezza, è posta anche una peculiare disposizione *(Stimmung)* estetica, in cui la sensibilità e la ragione sono ambedue attive e si trovano reciprocamente in rapporto di libero gioco e di mobile equilibrio, senza indebita prevalenza

---

1 Ibid., lett. 15ª, p. 418. 2 Ibid., lett. 25ª, pp. 456-458.

dell'una o dell'altra. E questa disposizione è la più fruttuosa per la conoscenza e per la moralità, perchè non assume per sè nessuna singola funzione o facoltà dell'uomo, ma l'armonia di tutte. « Non v'è, per rendere razionale l'uomo sensibile, altra via migliore di quella che lo fa estetico »[1]. Ed è perciò che l'educazione estetica è il più valido mezzo per l'educazione morale e politica. Ciò non vuol dire che la disposizione estetica abbia un'origine morale, essa è un dono della natura. Ma giova alla morale, in quanto avvezza a distaccare l'anima dalla realtà empirica immediata e ad indirizzarla, per la via della libertà, verso l'ideale. La più ottusa stupidità e il più alto intelletto hanno almeno questo di affine tra loro, che l'uno e l'altro cercano solo il reale e sono insensibili alle parvenze della fantasia. L'interesse dell'arte verso di queste rappresenta perciò una vera estensione dell'umanità e un passo decisivo verso la cultura. Finchè la necessità comanda e il bisogno stringe, l'immaginazione è strettamente legata al reale; la nascita dell'arte invece segna il momento in cui il bisogno più urgente è appagato e l'anima acquista coscienza della propria libertà. Perciò, anche per lo stato politico, l'educazione estetica è importante, come quella che rallenta col libero gioco delle forze la tensione dei rapporti di soggezione e di dominio, e insegna a dare la libertà mediante la libertà[2].

Le *Lettere* sono il documento più complesso del pensiero filosofico di Schiller. Vi si avverte l'influenza della filosofia fichtiana[3] (che veniva alla

---

1 Ibid., lett. 22ª, pp. 441, 446.

2 Ibid., lett. 26ª, p. 460 sgg.; lett. 27ª, p. 473.

3 Essa è stata notata dal Léon in *Fichte et son temps*, I, p. 345. Però in pubblico e in privato Schiller ha sempre ostentato una certa

luce durante la redazione di essa) nel dare un significato dialettico al dualismo di Kant. Ma ancora la dialettica è con lui ai primi passi e la sintesi ha la labilità di un gioco. Quindi, da un lato, è affermata l'esigenza che l'arte, come sintesi, superi l'opposizione e che l'educazione estetica vinca il rigorismo morale kantiano. D'altro lato, essa, come espressione di un mobile equilibrio o di un tramite tra gli opposti, si pone a mezza via tra la sensibilità e la ragione, e prelude e introduce all'etica di Kant, come a una meta più alta [1].

Dal punto di vista dell'evoluzione speculativa di Schiller, le *Lettere* segnano il momento più vicino al suo classicismo, che coincide con l'inizio della sua collaborazione con Goethe. Nella visione dell'arte come un gioco equilibrato di attività spirituali, è implicito lo stesso senso del limite o della misura, a cui Goethe era pervenuto per tutt'altra via. Però v'è un passo nelle *Lettere* in cui questa funzione limitatrice lascia presentire l'esigenza di un superamento, posta com'è in rapporto con la

---

insofferenza per il soggettivismo fichtiano. Così in una lettera a Goethe del 28 ottobre 1794 (*Briefwechsel*, I, p. 20) dice di Fichte che « il mondo è per lui una palla che l'io ha gettato e che riprende con la riflessione ». E aspetta che Fichte dichiari la propria divinità.

[1] Nella nostra esposizione abbiamo posto in rilievo il motivo dialettico, che è il più vivo e ricco di armonie; ma si possono facilmente rintracciare dei passi che testimoniano la presenza del secondo: p. es. lett. 24, p. 450 « L'uomo nel suo stato fisico patisce la forza della natura; vi si sottrae nello stato estetico, lo domina nello stato morale ». L'interpretazione di KUNO FISCHER (*Schiller als Philosoph*, 1891), che S. avrebbe posto la morale estetica, prima al di sotto della morale pura, poi sullo stesso piano, infine sopra un piano più alto, implica una linea di sviluppo, che invece non è nettamente tracciata. Si può tutt'al più parlare di una direzione tendenziale. Si veda anche: K. VORLÄNDER, *Kant, Schiller, Goethe*, 1907; specialmente cap. II, pp. 54, 78 sgg.

dialettica fichtiana. Per descrivere una figura nello spazio, dice lo Schiller, dobbiamo limitare lo spazio illimitato; per rappresentarci un mutamento nel tempo dobbiamo dividere la totalità temporale. Noi giungiamo così, solo mediante limiti, alla realtà, solo mediante negazioni o esclusioni, alla posizione. Ma da una mera esclusione non verrebbe mai in eterno nessuna realtà, se nulla fosse presente da cui l'esclusione si effettua, se la negazione non fosse riferita mediante un atto dello spirito a qualcosa di positivo, e da posizione (negativa) divenisse opposizione [1]. Questa dialettica è vivacemente illustrata in una serie di poesie, dette filosofiche, che sono il primo frutto artistico del noviziato speculativo di Schiller. Così *Der Tanz* (la danza) descrive l'impressione che il gioco armonico tra libertà e misura produce nel ballo; *Sinn der Geschlechter* (senso dei sessi) considera l'unione dei sessi come sintesi che presuppone la divisione di un'unità primitiva; *Genius* (genio) ci dà la mediazione del contrasto tra sentimento e ragione; *Individuum und Gesellschaft* (individuo e società) muove dall'opposizione tra inclinazione e dovere, per concludere con l'armonia tra individuo e la società; ecc.

Un passo innanzi, rispetto alla posizione di equilibrio e di gioco raggiunto nelle *Lettere*, è stato fatto da Schiller nello scritto seguente *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* (Sulla poesia ingenua e sentimentale). È una nuova formulazione del contrasto tra la poesia antica e moderna, che riemerge dallo sforzo stesso che dovrebbe appianarlo. La poesia antica è ingenua, nel senso che è natura immediata e il genio vi esprime con spontaneità i

---

[1] *Ueber die ästhetische Erziehung*, lett. 19ª, p. 431.

suoi più elevati e profondi pensieri, che sono come « parole di Dio sulla bocca di un fanciullo »[1]. Noi moderni invece ci siamo allontanati dalla natura, ma dobbiamo tornarvi con la cultura, per le vie della ragione e della libertà. « Il poeta o è natura, o la cerca. Quello è il poeta ingenuo, questo fa il poeta sentimentale »[2]. L'atto del cercare implica un atteggiamento ben diverso dall'essere: l'armonia che qui si realizza immediatamente, là diviene una meta da raggiungere, quindi una esposizione dell'ideale *(Darstellung des Ideals)*. Perciò gli antichi commuovono mediante la schietta natura, la verità sensibile, il vivo presente; i moderni mediante le idee. Agli uni dà potenza la forza del limite, agli altri l'arte dell'infinito[3]. Il poeta sentimentale riflette sulle impressioni che gli fanno gli oggetti, e solo su questa riflessione è fondata l'emozione in cui egli è immerso e in cui c'immerge. L'oggetto viene qui riferito a un'idea, e solo su tale riferimento riposa la sua forza poetica. Il poeta sentimentale perciò ha sempre da fare con due rappresentazioni e sensazioni in contrasto: con la realtà come limite e con la sua idea come infinita; e il sentimento misto ch'egli suscita è sempre segno di questa doppia fonte[4].

Questa differenza tra il poeta ingenuo e il sentimentale può anche formularsi dicendo che l'uno è fanciullo, l'altro si sforza di rifarsi fanciullo. E il ritorno alla fanciullezza è un ripresentarsi dell'ideale, e non dell'ideale realizzato, ma dell'ideale inappagato, che perciò si colora di nostalgia: così

---

1 *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*, p. 542.
2 Ibid., p. 555. 3 Ibid., pp. 536-9.
4 Ibid., p. 560.

la fanciullezza non appare nelle sue mancanze e nei suoi limiti, ma nella sua libera e pura forza, nella sua infinità; ed è per questo che ci commuove [1].

Sorta originariamente nel pensiero di Schiller (almeno a dir di Goethe) come una contrapposizione della poesia goethiana alla propria, l'antitesi delle due forme ha avuto uno sviluppo e un'efficacia che sorpassano di gran lunga gl' intenti autobiografici che l' hanno suscitata. Egli s' è ben presto accorto che Goethe, malgrado la sua apparente ingenuità, è un moderno, quindi un sentimentale anche lui. E l'antitesi ha preso così il significato di un'opposizione storica tra due forme poetiche e spirituali. Ma v' è un senso più profondo di essa che, sfuggito almeno parzialmente alla consapevolezza dell'autore, è stato inteso dai romantici ed ha informato di sè il loro credo.

Per comprenderlo in tutto il suo valore, riprendiamo brevemente la linea ideale che ci ha guidato finora nella ricostruzione dell'età pre-romantica. Abbiamo visto nello *Sturm* espandersi un impulso spirituale infinito, operante nella sua immediatezza come una cieca e selvaggia natura. Per coloro che hanno sentito in sè quest' impulso, e insieme il pericolo dell' indeterminatezza e della dispersione che esso implicava, il classicismo è stato una salutare lezione di misura, di ordine, di legalità. Si sono illusi taluni che entro questi confini la pienezza della nuova vita potesse essere stabilmente contenuta, e che pertanto il classicismo fosse l'epilogo della loro attività precedente. Ma un argine non

---

1 Ibid., p. 535.

arresta una corrente: la regola e la frena; un limite non imprigiona l' illimitato: gli dà una determinazione, una prospettiva. Similmente la vita non s' irrigidisce nella forma, ma agendo nell' interno di essa la trasforma; lo spirito non si esaurisce nella natura, ma l'attraversa, per ritrovarsi arricchito da questa sua naturazione. C' è insomma un di più di energia che trabocca dai confini, con mutato carattere e mutata direzione, che attestano l'efficacia della forza limitatrice di essi.

Gl' individui possono avere più o meno chiara consapevolezza di questo processo. Goethe, più poeta (quindi, in questo senso, più ingenuo) ne ha avuto poca; Schiller, più riflessivo (quindi, più sentimentale) ne ha avuto molta. Ma al di là delle differenze psicologiche dei due temperamenti, l'opposizione dell' ingenuo e del sentimentale ha il valore dialettico da noi segnalato: che il sentimentale è il superamento dell' ingenuo, è il Romanticismo che emerge dal limite neo-classico. In questo senso più ampio, non solo Schiller, ma anche Goethe, è sentimentale e romantico. Che l'opposizione segnalata da Schiller abbia il valore che noi le attribuiamo, risulta da ciò che, guardata nel suo intimo, essa non è un'esclusione puntuale ed estrinseca delle due forme, ma un' inclusione dialettica della prima nella seconda. Il sentimentale non ripudia l' ingenuo, ma è uno sforzo riflessivo per riconquistarlo, è un processo infinito che sposta continuamente il momento della finitezza che porta dentro di sè. Noi vedremo che da questa interpretazione della dottrina schilleriana, confermata e rafforzata dalla più matura dialettica di Fichte e di Schelling, nascerà la filosofia del Romanticismo. Schiller ne ha perfino anticipato la formula, traducendo il rap-

porto tra l' ingenuo e il sentimentale in termini speculativi, cioè chiamando l'uno *absolute Darstellung*, e l'altro *Darstellung des Absoluten* [1].

5. Humboldt. — Il quarto membro di quella che possiamo chiamare la grande tetrarchia letteraria dell'età di Goethe è Guglielmo Humboldt (1767-1835). Anche nella sua personalità s' intrecciano interessi di cultura svariati, ma cospiranti: interessi filologici, glottologici, estetici, storici, filosofici; e per di più, a questo spiegamento armonico di forze mentali si accompagna un' intensa attività pratica, indirizzata verso la politica, il cui concorso fonda una più vasta alleanza di pensiero e di azione. È mirabile come Humboldt sia riuscito a dominare, quasi senza sforzo, una così vasta cultura, nel tempo stesso che peregrinava per l' Europa, come ambasciatore a Roma, a Vienna, a Londra, come ministro e restauratore dell' istruzione pubblica negli anni d' intenso fervore patriottico, che seguirono l'umiliazione di Jena, come plenipotenziario (accanto ad Hardenberg) della Prussia nel Congresso di Vienna. E, delle due attività fondamentali, teoretica e pratica, non si può dire che l'una sia subordinata all'altra, o che comunque abbia un valore soltanto marginale: la stessa serietà, lo stesso impegno si notano in entrambe; esse si fortificano e s' illuminano a vicenda.

Gli scritti di Humboldt si dividono in quattro gruppi, che corrispondono a quattro periodi crono-

---

1 Assoluta esposizione, esposizione dell'assoluto (*Naïve und sentim. Dichtung*, p. 589): questa terminologia sarà ripresa testualmente da Schelling.

logici di attività scientifica: scritti politici, estetici, storiografici, glottologici. All'età giovanile appartiene il *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, composto nel 1792 [1], dove, non meno che nelle opere contemporanee di Fichte e di Federico Schlegel sullo stesso tema, si respira l'aria della rivoluzione francese e si sente l'influsso di Mirabeau. Ivi l'efficacia della libertà nella formazione della personalità umana è mostrata nel suo aspetto più vivido e attraente. La libertà non è se non la possibilità di un'attività varia, perchè illimitata; essa forma pertanto la condizione di ogni espansione delle forze individuali. L'uomo, anche il più indipendente e spregiudicato, posto in un ambiente uniforme, progredisce più lentamente. L'intervento dello Stato nel regolare gli atti della sua vita privata mortifica lo sviluppo delle sue facoltà ed attitudini; e nei rapporti degl'individui tra loro, affievolisce quell'interesse che essi dovrebbero nutrire spontaneamente gli uni per gli altri, generando una mutua diffidenza. Invece l'aiuto scambievole riesce tanto più energico, quanto più vivamente ciascun cittadino sente che tutto dipende da lui; e l'esperienza c'insegna che nelle classi oppresse, abbandonate dal governo, il sentimento di solidarietà raddoppia di energia.

Qualunque cosa è fatta sempre meglio quando si lavora per sè, che non per amore di un risultato imposto. Ciò accade perchè l'azione è più cara del possesso, sempre che sia libera e spontanea. L'uomo più vigoroso e attivo preferirebbe l'ozio al lavoro

---

[1] Ma pubblicato postumo nel 1851. L'esposizione di esso, che diamo nel testo, è attinta alla nostra *Storia del liberalismo europeo*, 1941[2].

forzato. E la libertà, non solo aumenta la forza, ma trae anche seco, per il fatto di quell'accrescimento, una disposizione d'animo più liberale. La coazione invece snerva le energie ed eccita tutti i desideri egoistici, promovendo i più abietti artifizi della debolezza. La coazione val forse a impedire qualche errore, ma toglie bellezza anche alle più utili azioni. La libertà dà forse origine a qualche errore, ma attribuisce al vizio stesso un'apparenza meno ignobile.

Nulla c'insegna così bene a renderci degni della libertà, quanto la libertà stessa. Tale proposizione non verrà ammessa da coloro che si sono spesso serviti del preteso difetto di maturità, come di un pretesto per mantenere l'oppressione. Ma la mancanza di maturità per la libertà non può derivare che dal difetto delle forze intellettuali e morali; e non si combatterà questa insufficienza se non aumentando tali forze. E per aumentarle è necessario che si esercitino, e perchè si esercitino è necessario quello spirito di iniziativa che solo la libertà fa sorgere.

Di fronte a questa esuberante affermazione dell'individualità, l'azione dello Stato deve limitarsi per Humboldt a procacciare la mera sicurezza, cioè a rimuovere ogni turbamento e ad impedire ogni usurpazione che ostacoli i cittadini nel libero esercizio dei loro diritti. Più tardi, l'esperienza politica e lo sviluppo stesso dell'iniziale individualismo in una concezione più organica convinceranno Humboldt che quei limiti sono troppo ristretti, e, come riformatore dell'educazione prussiana e come fondatore dell'università di Berlino, egli cercherà di dar corpo alle idee di libertà del *Saggio*, informando di esse le istituzioni dello Stato. Ma la svalutazione

che di quello scritto giovanile è stata fatta recentemente da un critico [1] ci sembra eccessiva: l'individualità che ivi Humboldt voleva salvare dall'invadenza statale è la personalità stessa, nella sua fonte creativa e nel suo valore universale; essa è dunque qualcosa che, almeno parzialmente, appartiene all'essenza del nuovo stato liberale, che al principio dell' '800 comincia a sorgere dalle rovine del vecchio assolutismo. Quindi l'opera politica del ministro Humboldt, piuttosto che una sconfessione o una correzione delle idee del *Saggio* del 1792, se ne può considerare come lo sviluppo o l'attuazione.

Il pensiero estetico di Humboldt è esposto principalmente in un ampio studio da lui scritto sullo *Hermann und Dorothea* di Goethe [2], a cui idealmente si aggregano numerose lettere a Goethe e a Schiller, che contengono interessanti saggi di critica letteraria. Come i suoi due grandi amici, egli dà all'arte il valore di un'idealizzazione, e quindi di un superamento della natura; però non si limita a riecheggiare questo tema, ma lo svolge in un giro più ampio, toccando punti nuovi, che hanno importanza fondamentale per l'estetica moderna. Egli esordisce col dire che «il campo del poeta è l'immaginazione: è poeta chi feconda la propria immaginazione e la nostra». Il suo problema è di trasformare in immagine ciò che nella natura è reale; e non si tratta tanto di alterare l'oggetto,

---

1 Dal BINSWANGER, in *W. von Humboldt*, 1937. (Su questo libro, v. la mia recensione ne *La Critica*, 1938, pp. 143-145).

2 Nel 1799, pubbl. in *Gesamm. Schriften*, II, pp. 113-323; le parti essenziali di esso sono state tradotte in italiano dal Marcovaldi in: W. v. HUMBOLDT, *Scritti di estetica*, a cura dell' Istituto italiano di studi germanici. A questo libro attingiamo le nostre citazioni.

quanto di provocare in chi lo vede o lo apprende un mutamento così meraviglioso, che, trovandosi in mezzo alla natura, egli si senta nondimeno al di sopra di essa [1]. Tutti convengono che, senza immaginazione, non vi sarebbe poesia, nè arte in generale; però, a giudizio di Humboldt, non si è considerato abbastanza questa facoltà, come l'essenza stessa della poesia e dell'arte: sicchè troppo spesso si è creduto sufficiente che l'immaginazione abbellisca il suo oggetto, mentre appunto essa sola deve crearlo [2]. In che cosa propriamente consiste questa facoltà?

Appartiene innanzi tutto alla sua natura di rimuovere i limiti dello spazio e del tempo. Ora, in questa operazione, che consiste nel congiungere l'esistenza corporea e limitata con un'esistenza illimitata e indipendente, ci sono diversi gradi. Un primo sta nel trasporre gli oggetti in tempi e luoghi diversi; un secondo, nel modificarli e comporli in diverso modo, formando così degli esseri, di cui la natura offre solo gli elementi. Ma, anche lasciando la natura così com'è, essa deve disimpegnarla dalle condizioni che ne limitano e restringono l'esistenza. Il suo vero talento consiste nel produrre illusioni; ma illusioni più profonde e durevoli della verità stessa, che ci distaccano dall'esistenza limitata del momento e c'immergono in quelle idee profonde e di risonanza infinita, nelle quali sole si ritrova integra la maggior parte del nostro essere [3].

Ma v'è di più. È nota la definizione di Bacone: che l'arte è l'uomo aggiunta alla natura *(ars, sive*

[1] HUMBOLDT, *Scritti di estetica* cit., p. 55.
[2] Ibid., p. 57. [3] Ibid., pp. 57-59.

additus rebus homo). Ma l'arte del pittore, dello scultore, del poeta è ancora qualcosa di maggiore: è l'uomo, non in aggiunta, bensì in sostituzione della natura. Sensi e immaginazione sono due nostre facoltà strettamente congiunte, eppure assai differenti tra loro. Per mezzo degli uni, noi dipendiamo dagli oggetti circostanti, per mezzo dell'altra ce ne possiamo distaccare. Se si parla ai sensi, allora si fanno sentire i nostri bisogni fisici, si svegliano i desideri, si eccitano le passioni. Se invece si parla all' immaginazione, noi restiamo liberi e non vincolati da nulla: amiamo e odiamo, temiamo e speriamo, ma restando sempre al di sopra di questi moti dell'anima, come degli avvenimenti che li suscitano [1].

Si può perciò dire che l' immaginazione sia una facoltà creatrice, che si distingue, come Kant ha mostrato, da una facoltà meramente riproduttiva e mimetica. E creare non può significare altro se non rifare l'opera della natura, presentandola sotto una nuova forma e con uno splendore impensato, infondendole quella forza magica, per cui essa respinge tutto ciò che è legato ai nostri appetiti sensuali e risveglia invece le più alte facoltà dell'anima [2]. Per questa funzione creatrice è necessaria la forza del genio. Essa interviene ogni qualvolta le risorse ordinarie non bastano più e non è possibile applicare macchinalmente le regole già note. Mentre ogni via sembra chiusa, tocca al genio aprire un cammino fino allora ignoto; sicchè con ragione il genio è stato definito come il talento di dare le regole per mezzo dell'atto [3].

Questa immaginazione geniale non agisce da

---

1 Ibid., pp. 65-66. 2 Ibid., p. 66. 3 Ibid., p. 67.

sola, segregata da ogni altra facoltà. Si può dire che tutti i grandi sforzi dello spirito umano si rassomigliano in ciò, che in essi si dà una cooperazione concorde di tutte le facoltà, mentre differiscono tra loro perchè ora l'una, ora l'altra di queste facoltà li dirige, secondo lo scopo di ciascuno. Occorre perciò che l'immaginazione nell'arte agisca in consenso ed assuma la direzione di tutte le attività dello spirito. E risiede qui la differenza tra l'immaginazione chimerica e la vera immaginazione poetica: in quanto l'una crea, seguendo le sue simpatie momentanee e abbandonandosi al caso, l'altra invece conformandosi alle leggi interiori del pensiero e dei sentimenti. Per questa ragione la poesia congiunge la più grande realtà con l'idealità più perfetta [1].

Infine, c'è un ultimo carattere dell'immaginazione artistica, che ne integra la funzione idealizzatrice: ed è quello che fa della sua creazione una totalità, un mondo. Il mondo, come circolo chiuso delle esistenze reali, si può considerare in due modi: o partendo dagli oggetti che esso comprende, o anche dagli organi con cui l'uomo li apprende. Anche il poeta perciò può conseguire la totalità a cui tende in questo duplice modo, percorrendo o la cerchia degli oggetti o la cerchia delle sensazioni che essi producono. La prima via è comunemente quella del poeta descrittivo, l'altra del poeta lirico, sebbene i due procedimenti possano anche scambiarsi. Ma non occorre che tutto sia mostrato dal poeta; importa soltanto che egli metta noi nella disposizione di veder tutto. E solo l'ideale ha questo carattere di totalità assoluta, mentre la realtà empirica (come

---

1 Ibid., pp. 68-70.

Kant ha mostrato) non può possedersi che per gradi e per sintesi parziali [1].

Così intesa, nella ricchezza dei suoi caratteri spirituali, l'immaginazione di cui parla Humboldt si avvicina a ciò che l'estetica posteriore ha chiamato fantasia ed ha distinto dall'immaginazione in senso più restrittivo, significando con questa una facoltà meramente combinatoria, che pone insieme, senza veramente fonderli, i suoi elementi, i cui risultati hanno perciò qualcosa d'inanimato e di opaco. E all'immaginazione-fantasia, com'è caratterizzata da Humboldt, non manca neppure una vena sentimentale che le è appropriata, sebbene questa appaia come un carattere lirico della fantasia moderna, in contrasto con l'antica. Infatti, il tratto distintivo dei classici è che in essi tutto è plastico, e non vi sono che forme, figure, quadri: le loro stesse poesie producono press'a poco la medesima impressione che ci fanno i bei frammenti di scultura. La poesia moderna ci fa invece l'effetto di una musica melodiosa e commovente, e spesso gli oggetti spariscono ai nostri occhi nella commozione profonda che i suoi toni dolci e melanconici infondono nel nostro animo. Gli antichi svolgono innanzi ai nostri occhi il quadro suggestivo della natura con tutta la sua ricchezza di forme e di colori; i moderni ci offrono il ritratto, ancora più interessante, dell'uomo, e penetrano nei più segreti meandri del cuore umano. Gli uni vivevano sempre rivolti all'esterno, in seno alla natura, mentre a noi piace ripiegarci su noi stessi e rinchiuderci nei nostri pensieri e sentimenti. La poesia moderna dunque ci afferra con maggior forza, tocca più profondamente la nostra

[1] Ibid., pp. 108-112.

sensibilità, interessa più il nostro spirito, ma impressiona meno l'immaginazione, parla meno ai sensi: come il suo linguaggio è più oscuro e difficile, così le situazioni che ci presenta lacerano spesso l'animo nostro, invece d'infondergli quella calma deliziosa e profonda, che distingue i capolavori degli antichi [1].

Al pensiero storiografico Humboldt ha contribuito con un *Discorso sull'ufficio dello storico*, letto nell'Accademia prussiana delle scienze nel 1821, che è uno dei più vivaci manifesti dello storicismo del secolo XIX [2]. Compito dello storico è la rappresentazione dell'accaduto: quanto più pura e completa questa riesce, tanto più perfettamente lo storico ha assolto il suo compito. Ma l'accaduto è visibile solo in parte nel mondo dei sensi; il resto deve essere sentito, dedotto, indovinato. Quel che ne appare è disperso, frammentario, isolato; quel che congiunge l'insieme dei frammenti e pone l'elemento singolo nella sua vera luce, dando forma al tutto, rimane sottratto alla diretta osservazione, la quale può percepire solo le circostanze concomitanti e successive, ma non l'interna connessione causale, su cui soltanto però si fonda la verità interiore. Pertanto la verità storica somiglia in certo modo alle nuvole, che solo in lontananza assumono una figura definita per l'occhio [3].

La parte visibile si accerta per mezzo dell'indagine filologica. Ma questa non dà che il nudo scheletro; occorre una fantasia che lo rivesta, dan-

---

1 Ibid., pp. 83-86.

2 È stato tradotto dal CROCE, in *Conversazioni critiche*, serie IV e dal MARCOVALDI nell'ediz. cit.

3 Op. cit., pp. 209-210.

dogli apparenza di movimento e vita, e una ragione che interpreti e colleghi in un tutto organico gli elementi così riuniti. Nell'integrazione fantastica e creatrice dei dati, l'ufficio dello storico coincide con quello del poeta, ma se ne differenzia ben presto, dovendo subordinare all'esperienza e all'investigazione della realtà l'opera della fantasia. Questa perciò non lavora come fantasia pura, e si potrebbe chiamare più esattamente una facoltà di divinare e connettere. Al necessario deve tendere anche lo storico; ma non come fa il poeta, imponendo alla materia il dominio della forma necessaria, ma conservando presenti e inalterate le idee che ne costituiscono le leggi [1].

Quanto alla parte razionale dell'opera, Humboldt osserva che, più profonda è la comprensione che lo storico, per via di genio e di studio, ha dell'umanità e del suo agire, e più umanamente è disposto il suo animo, maggiore è la pienezza con cui attua il compito che si è proposto. Dove due esseri sono disgiunti totalmente da un abisso, non c'è possibilità d'intesa reciproca; per comprendersi occorre, in un certo senso, essersi già compresi. Nel caso della storia, questa base preliminare della comprensione è molto evidente, poichè tutto quello che opera nella storia universale s'agita anche nell'interno del singolo uomo [2].

Come la filosofia tende alla piena ragione delle cose, l'arte all'ideale della bellezza, così la storia tende alla visione del destino umano, reso con verità fedele, concretezza di vita e netta chiarezza: tutto ciò, sentito da un animo talmente assorbito nel suo oggetto, che in esso si dissolvono le opi-

---

[1] Ibid., pp. 211-212. [2] Ibid., pp. 203, 223.

nioni, i sentimenti e la personalità stessa di colui che contempla. L'elemento che vivifica la storia è il senso della realtà, in cui rientra, da una parte, il sentimento della fuggevolezza dell'esistenza nel tempo e della sua dipendenza da cause precedenti e concomitanti, dall'altra la coscienza dell'interna libertà spirituale e il riconoscimento della ragione che la realtà, malgrado l'apparente dominio del caso, pure è legata da una necessità interiore. Perciò lo storico degno di questo nome deve rappresentare ogni avvenimento come parte di un tutto, o, ciò ch'è lo stesso, rappresentare in ognuno la forma della storia in generale. Proprio per questo, egli è costretto a cercare la verità dell'avvenimento in modo analogo a quello con cui l'artista cerca la verità della figura [1].

Parrebbe che a tale fine potesse aspirare la storia teologica, che pone Dio o la Provvidenza al centro della sua visione. Eppure essa non consegue mai la verità vivente dei destini mondiali, per la ragione che, dovendo gl'individui trovare il loro punto culminante sempre nella cerchia della loro fuggevole esistenza, essa non può propriamente riporre l'ultimo fine degli eventi in qualcosa di vivo, ma lo ricerca in istituzioni, che in qualche modo possono dirsi morte, e nel concetto di una totalità ideale e astratta. Una Provvidenza v'è certamente nella storia, ma non operante in modo immediato dall'alto, bensì attraverso le idee che suscita negli animi e in cui si manifesta. E le idee sono tendenze che, in modo non appariscente all'inizio, ma a poco a poco più visibile, e infine irresistibilmente, attraggono gli uomini, in diversi luoghi e in circo-

---

1 Pag. 218 sgg.

stanze diverse, acquistando così un'efficacia di forze storicamente operanti. Per la visuale umana, che non può scrutare direttamente i disegni della Provvidenza, ma solo inferirli dalle idee per mezzo delle quali si manifestano, tutta la storia è perciò attuazione di idee; e, siccome nell'idea la forza e il fine sono immanenti, basta immergersi nella sola contemplazione delle forze creatrici, perchè si giunga per la via migliore a quelle cause finali, verso cui lo spirito è naturalmente proteso. L'ufficio dello storico è, in conclusione, di rappresentare la tendenza di un'idea a porsi come esistente nella realtà [1].

Gli studi glottologici infine occupano l'ultimo periodo dell'attività di Humboldt. Essi consistono principalmente in un saggio *Sullo studio comparativo delle lingue* e in un'ampia monografia *Sulla diversità di costruzione del linguaggio umano e sull'influsso di esso nello sviluppo spirituale dell'umanità*, pubblicata nel 1836. Vi si nota l'ispirazione herderiana, fortificata però da un cinquantennio di speculazione idealistica.

La lingua, afferma Humboldt nel suo studio introduttivo, deve possedere in ogni istante della sua esistenza quel che ne fa un tutto. Espressione immediata di un essere organico nel suo valore sensibile e spirituale, essa partecipa della natura di tutto ciò che è organico: cioè ogni parte in essa è mediante l'altra e tutte sono mediante l'unità. L'uomo possiede la forza di dividere queste parti,

---

1 Ibid., pp. 221-234. Si noti il significato vichiano di questo concetto della Provvidenza; ma non risulta che Humboldt abbia conosciuto Vico. Egli è giunto alla sua veduta attraverso la grande via dell'idealismo tedesco.

mentalmente con la riflessione, fisicamente con l'articolazione, e poi di riunirle di nuovo, mentalmente con la sintesi dell'intelletto, fisicamente con l'accento, che riunisce le sillabe in parole e le parole in discorsi [1].

A quest'opera organica concorrono egualmente gl'individui e le nazioni. L'esistenza delle lingue prova che vi sono creazioni spirituali che non passano direttamente da un individuo all'altro, ma possono erompere dalla contemporanea attività personale di tutti. Nelle lingue, le nazioni sono propriamente e immediatamente creatrici; e tuttavia gl'individui sono i tramiti di questa creazione. Per spiegare il concorso delle due attività, Humboldt ci dà una visione genetica della lingua, la quale muove dal presupposto che, essendo essa, non un *ergon*, ma un'*energeia*, la sua vera definizione non può essere che genetica [2].

Due principii vengono alla luce in questa genesi: la forma fonetica *(Lautform)* e l'uso che se ne fa per indicare gli oggetti e connettere i pensieri. Il primo è principalmente costitutivo e direttivo della diversità delle lingue. Come il pensiero, nei suoi riferimenti umani è un'aspirazione *(Sehnsucht)* dall'oscuro alla luce, dal limite all'infinità, così il suono prorompe dalla profondità del petto verso l'esterno e trova una materia mediatrice, mirabilmente apprestata ad esso, cioè l'aria, il più sottile e mobile degli elementi, la cui apparente incorporeità è come un'immagine sensibile dello spirito. Ora il

---

1 *Die Sprachphilosophischen Werke W.s von Humboldt*, ed. da H. Steinthal, 1884: *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, n. 4, p. 42, n. 5, p. 43.

2 *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (nel vol. cit.), n. 6, p. 245, n. 8, p. 262.

suono, una volta uscito dalla bocca, si distacca dal soggetto e diviene qualcosa di oggettivo, ma ritorna, nuovamente percepito come tale, al soggetto che l'ha pronunziato, per mezzo dell'udito. La rappresentazione dunque si converte in reale oggettività, senza perciò essere sottratta alla soggettività. Indipendentemente da ogni comunicazione tra gli uomini, la lingua è così la necessaria condizione del pensiero del singolo, anche nel suo più segreto isolamento [1]. Ma l'oggettività viene confermata, se la parola risuona da una bocca estranea; ed anche la soggettività non è defraudata in questo caso, perchè l'individuo si sente tutt'uno con l'altro.

Anche con l'intendere, che costituisce il secondo principio del processo linguistico, non avviene altrimenti. Nulla può essere presente all'anima se non mediante la propria attività, e intendere e parlare sono solo diversi aspetti della stessa forza. Nel suo duplice aspetto, sensibile e intellettuale, la lingua non si può mai considerare come una materia data, visibile nel suo tutto, o gradualmente partecipabile, ma come qualcosa che eternamente si crea, dove le leggi della creazione sono determinate, ma l'àmbito *(Umfang)* e anche il modo della creazione restano del tutto indeterminati. L'imparare a parlare dei bambini non è un mettere insieme parole, un ammassarle nella memoria e riprodurle con le lettere, ma un crescere della capacità di parlare con l'età e con l'uso. I progressi si accelerano, perchè l'elevazione della forza e l'acquisto del materiale si sostengono e si ampliano reciprocamente. Ma come potrebbe l'ascoltatore impadronirsi del parlato, solo per accrescimento di una forza pro-

---

1 Ibid., n. 9, p. 276 sgg.

pria, che si sviluppa esclusivamente in lui, se nel parlante e nell'ascoltante non vi fosse lo stesso essere, diviso solo individualmente e reciprocamente commensurato? Dunque in ogni momento e in ogni epoca la lingua, come la natura stessa, appare come un inesauribile deposito *(Fundgrabe)*, in cui lo spirito può scoprir sempre qualcosa di nuovo e la sensibilità può percepire ciò che non ha mai sentito a quel modo [1]. Solo nell'individuo la lingua raggiunge la sua ultima determinatezza. Nessuno pensa con una parola la stessa cosa che pensa un altro, e la diversità, piccola inizialmente, si amplia, come un cerchio nell'acqua, attraverso tutto il processo linguistico. Ogni intendere è perciò insieme sempre un non intendere, ogni accordo nei pensieri e nei sentimenti è anche un disaccordo [2].

Tutti i pregi di forme fonetiche artistiche e ricche di tono, anche collegate con le migliori articolazioni, restano impotenti, se la lampeggiante chiarezza delle idee non le attraversa con la sua luce e col suo calore. Le leggi della lingua non sono altro che le vie lungo le quali l'attività spirituale si muove nella sua creazione. Non c'è nessuna forza dell'anima che ivi non sia attiva, nessuna intimità così profonda, così sottile, che non passi nella lingua e non sia conoscibile in essa. Fantasia e sentimento producono forme individuali, in cui appare il carattere della nazione, e dove la molteplicità dei modi, coi quali la stessa cosa si può esporre con determinazioni sempre diverse, va all'infinito [3].

La connessione della forma fonetica con le intime leggi della lingua ne costituisce il perfeziona-

1 Ibid., p. 283 sgg. 2 Ibid., p. 295.
3 Ibid., n. 11, p. 351 sgg.

mento. Fin dal suo inizio, la produzione della lingua è un procedimento sintetico nel senso pieno della parola, dove la sintesi crea qualcosa che non è in nessuna delle parti costitutive. Il discorso non vien messo insieme da parole preesistenti, ma viceversa le parole dalla totalità del discorso; e lo stesso vale per le sillabe in rapporto alla parola. I nomi delle persone debbono essere stati gli elementi originari di tutte le lingue. E prima di tutti l'io, l'espressione della personalità di colui che parla. Il verbo è l'atto della sintesi. Tutte le altre parole della proposizione sono morta materia da collegare, il verbo solo è il punto centrale, che contiene la vita e la diffonde. Con un solo e medesimo atto sintetico, esso collega, attraverso l'essere, il predicato col soggetto, in modo che l'essere, che con un energico predicato passa in un agire, è attribuito al soggetto stesso, e che così quel ch'è pensato soltanto come capace di connessione diviene reale. Il pensiero, se è possibile esprimersi con un'immagine sensibile, lascia per mezzo del verbo la sua interna dimora *(Wohnstätte)* ed entra nella realtà. Appunto perciò la lingua non dà mai riposo al verbo. Essa non stabilisce, come nel nome, una forma verbale da cui derivano le altre; ed anche l'infinito non è di natura verbale, ma un nome derivato, non da una parte del verbo, bensì immediatamente dalla radice. Sulla stessa forza attiva dello spirito riposa la formazione delle congiunzioni [1].

Sul problema già toccato da Herder se la poesia precede la prosa, Humboldt non si pronunzia in modo ben definito. Quel che egli crede si possa

---

1 Ibid., n. 10, p. 316; n. 13, p. 380; n. 21, pp. 547, 550, 570.

dire è che la poesia di un popolo non ha raggiunto il suo culmine, se non corrisponde a un eguale sviluppo della prosa. Le due forme sono analoghe, ma nei loro indirizzi e nei mezzi del loro operare sono diverse [1]. Tuttavia, in uno scritto precedente su Schiller, egli era stato più esplicito, affermando che « la lingua congiunge in sè un'attività filosofica e una poetica; quest'ultima, tanto nella metafora insita alla parola, quanto nella musica del suono. Nello stesso tempo, la lingua offre da per tutto un passaggio dall'infinito al finito: infatti, i suoi simboli stimolano la forza dell'attività, e non mettono mai barriere a quest'ultima, sicchè, per quanto questa sia intensa, ogni più alto limite può essere superato... Le lingue hanno il loro sommo contenuto poetico e musicale sempre nel loro primitivo plasmarsi, che allora è congiunto a uno slancio speciale della fantasia dei popoli che la parlano. Nel corso del tempo la vediamo perdere qualcosa di questo contenuto » [2].

---

[1] Ibid., n. 20, pp. 516-519.

[2] HUMBOLDT, *Scritti di estetica: Schiller e il corso della sua evoluzione spirituale* (introduzione all'epistolario tra Sch. e Humb. edito da quest'ultimo nel 1830), pp. 24-25.

III

I PROGRESSI TECNICI DEL CRITICISMO

1. Reinhold. — Abbiamo studiato nei capitoli precedenti l'ampio processo di fecondazione della cultura tedesca per mezzo del Criticismo. L'oggetto del presente capitolo è molto più modesto. Si tratta solo di vedere quali modificazioni ha subìto la tecnica del Criticismo per adattarsi ai nuovi compiti spirituali a cui è chiamata. La trasformazione profonda sarà quella che con una tecnica speculativa rinnovata affronterà i grandi problemi dell'età post-kantiana; Fichte, Schelling, Hegel, ne saranno i principali autori. Ma tra essi e Kant si colloca una piccola e modesta schiera di pensatori che, pur con interessi spirituali non troppo estesi e non troppo elevati, hanno sottoposto a un'attenta revisione il metodo critico, per renderlo più spedito ed efficace. I loro sforzi, nella ristretta sfera del tecnicismo filosofico in cui si esplicano, sono consentanei con quelli del generale movimento della cultura post-kantiana, in quanto tendono a due scopi principali: 1) a dare un principio unitario a tutto il lavoro critico, mediando e risolvendo i contrasti tra le forme e le attività spirituali che ne ostacolano il libero gioco e l'armonico concorso; 2) a sciogliere

il nodo della « cosa in sè », che impedisce una piena rivelazione dello spirito e ne fa, secondo l'immagine biblica, una specie di fiaccola sotto il moggio.

Il primo di questi revisori del kantismo è il Reinhold (1758-1823), predecessore di Fichte nella cattedra dell'università di Jena, e autore di *Lettere sulla filosofia kantiana*, di una *Ricerca di una nuova teoria della facoltà rappresentativa umana* e di *Contributi alla correzione di alcuni fraintendimenti filosofici*. Pensatore poco saldo e costante il Reinhold si è poi convertito per breve tempo al fichtianesimo, e ha finito con l'aderire alla logica del Bardili, tagliandosi fuori della grande linea di sviluppo del Criticismo.

Le sue *Lettere*, pubblicate sul *Merkur* e poi riunite in volume, furono molto lodate da Kant, che, come suole accadere ai maestri, incorreva facilmente in errore nel giudicare l'intelligenza degli scolari. Leggendole senza prevenzione, a distanza di un secolo e mezzo, noi le troviamo men che mediocri, anche per il tempo in cui furono scritte, se pensiamo quali e quante reazioni hanno suscitato nell'animo dei contemporanei le tre Critiche kantiane. Invece le *Lettere* danno l'impressione del ronzare rumoroso di un moscone, immobile nello stesso punto, pur nel suo moto incessante e molesto. Se, come ci si dice, i contemporanei hanno potuto trarne ispirazione e incitamento allo studio della filosofia kantiana, bisogna proprio riconoscere che fossero irresistibilmente predisposti verso di essa. Le *Lettere* si aggirano sempre sullo stesso tema di scagionar Kant dalle opposte accuse di aver concesso troppo o troppo poco all'esperienza, troppo allo spirito o troppo alla natura, troppo all'atei-

smo o troppo al soprannaturalismo; esse vogliono far di Kant un fautore equilibrato del giusto mezzo. Raramente escono dalla vuota e piatta generalità; il solo lato apprezzabile in esse, è che tendono a portare l'apologetica kantiana sul terreno della moralità, dove l'efficacia mediatrice del Criticismo, tra i due poli opposti dell'anarchia libertaria della rivoluzione francese e il legalismo dispotico dei reazionari, ha una più grande evidenza e un pregio di attualità. « Chi, scrive il Reinhold, odia la schiavitù solo nella propria persona e il dispotismo solo nella persona di un altro, chi non trova altrettanto insopportabile di dominare arbitrariamente, quanto di essere dominato con lo stesso arbitrio, costui è immeritevole anche della libertà esteriore e non ha ragione di lamentarsi se la perde per la stessa via con cui l'ha guadagnata »[1].

Nella *Ricerca* e nei *Contributi* si dà il primo tentativo di risolvere i dualismi kantiani della sensibilità e della ragione, del pensiero e della volontà, in una filosofia elementare, che dia il fondamento comune e unitario di tutte le attività spirituali. E questo fondamento è trovato nel fatto di coscienza, che è per sua natura rappresentativo di un oggetto in un soggetto, e che perciò costituisce il legame delle facoltà spirituali tra loro e con la realtà esteriore. Che nella coscienza vi siano rappresentazioni, nessuno scettico può negare; è egualmente certo che in ogni coscienza colui che rappresenta si distingue dall'oggetto rappresentato; ed è non meno certo che la coscienza riferisce le sue rappresentazioni a entrambi. Di qui il principio che: « la rappresen-

---

1 REINHOLD, *Briefe über die kantische Philosophie* (Ed. Schmidt, 1923, in 2 voll.), p. 621.

tazione viene nella coscienza distinta dal rappresentante e dal rappresentato e riferita all'uno e all'altro »[1].

Da queste premesse, la soluzione dei problemi lasciati aperti dalla *Critica della ragion pura* procede con una semplicità lineare e con una facilità addirittura banale. Sensibilità e intelletto, intorno a cui s'è tanto affaticato Kant per metterli insieme, si trovano già preventivamente d'accordo, in quanto una stessa funzione rappresentativa li accomuna. Quindi la deduzione delle categorie, lo schematismo, la sintesi apriori, sono resi superflui; la cosa in sè è espunta dalla conoscenza, perchè è irrappresentabile, ma la sua esistenza è data per certa; la dialettica trascendentale ha il suo limite già prefisso nel gioco della rappresentazione tra i due termini nel cui àmbito si svolge. Il principio della coscienza dà l'impressione di un galleggiante a cui tutte le funzioni dello spirito siano sospese, senza potere nè affondare, nè sollevarsi in alto.

In realtà, i problemi speculativi del Criticismo si aprono al punto in cui Reinhold li chiude. Che nella coscienza rappresentativa il rappresentante si distingua dal rappresentato e si ponga in riferimento con esso, è un fatto evidente; ma come si spiega? come avviene la distinzione? come persiste l'unità? Ecco quel che si tratta di dimostrare. Reinhold si limita a darci la definizione, o meglio, la descrizione del fatto, invece di spiegare il processo spirituale che lo fonda. E tutta la sua opera procede per definizioni analoghe, senza fare un passo sulla via della dimostrazione vera e propria. Così, « ad ogni rappresentazione appartiene come

---

[1] REINHOLD, *Beiträge*, p. 142; *Elementarphilosophie*, § 1.

condizione interna qualcosa che corrisponde al rappresentato, e questo si chiama materia, e qualcosa per cui mezzo la materia diviene rappresentazione, e questo si chiama forma ». E la materia è ricettiva, la forma è spontanea; inoltre « le rappresentazioni delle nude forme della ricettività e della spontaneità sono determinate apriori » [1]. E così continuando, tutto il contenuto della *Critica della ragion pura* vien ridotto a un comune denominatore rappresentativo, senza guadagnare nulla in questa nuova trascrizione. Il più strano è che Reinhold imputa a Kant di avere indagato nella sua *Critica* solo il fondamento gnoseologico *(Erkenntnissgrund)* e non il fondamento reale *(Realgrund)* del sapere, e attribuisce a sè il merito di aver fuso insieme l'uno e l'altro. Questo egli ha creduto di fare dando alla rappresentazione, conforme alla sua natura, un doppio sostegno nel soggetto che rappresenta e nell'oggetto rappresentato. Ma l'oggetto di cui egli parla non è quello che Kant si era sforzato di fondare mediante le forme apriori, la deduzione delle categorie e lo schematismo, bensì la cosa in sè, assunta con totale acrisia a principio costitutivo, e nondimeno inconoscibile, della conoscenza. Quindi la posizione del Reinhold, sotto questo riguardo, è molto più vicina a Locke che non a Kant.

Pure, malgrado i fraintendimenti e la superficialità di questa concezione, v' è qualcosa in essa che ha potuto stimolare l'attività mentale di un pensatore come Fichte. Ed è che la traduzione e riduzione di tutti i problemi del sapere nel fatto di coscienza poneva in evidenza il mistero celato in questo fatto e suscitava il bisogno di chiarirlo.

---

[1] REINHOLD, *Versuch*, II, §§ 15, 16, 31.

Come e perchè questa coscienza, di natura tanto soggettiva, è posta all'incontro di due mondi ed è rivelatrice, non solo di noi stessi, ma anche di cose molto diverse da noi? Reinhold s'è illuso che la sola testimonianza della coscienza bastasse ad accertare il contenuto e la forma, l'oggetto e il soggetto del sapere; altri, più penetranti di lui, hanno compreso che quell'accertamento non era una spiegazione, e che il fatto di coscienza, lungi dal valere come criterio, doveva essere assoggettato a un criterio più alto.

2. Aenesidemus-Schulze. — Sotto il nome di « *Enesidemo o dei fondamenti della filosofia elementare del Prof. Reinhold* » apparve, nel 1792, una critica anonima, diretta non solo contro Reinhold, ma anche contro Kant. L'autore di essa, Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), professore a Helmstädt, era uno scettico molto acuto che, accettando le premesse del Criticismo, ma, constatando le deviazioni di Kant dai suoi stessi principii, concludeva con l'affermare la necessità di un ritorno ad Hume, come schietto rappresentante dello spirito critico.

Kant, egli dice, pone come dato che la nostra conoscenza abbia un fondamento reale che ne costituisce la causa; senza questo presupposto, non ha nessun senso tutto ciò ch'egli dice sull'origine dei giudizi sintetici apriori. « La sua deduzione è la seguente: ciò che si può solo in un modo rappresentare da noi come possibile non è possibile che in quel modo solo. Ma i giudizi sintetici della nostra conoscenza si possono rappresentare come possibili solo in quanto li consideriamo procedenti apriori dall'anima; dunque essi non possono essere

sorti che apriori. Egli pertanto conclude dalla proprietà delle rappresentazioni e dei pensieri in noi alla reale e oggettiva proprietà di ciò che precede le nostre rappresentazioni esterne, ovvero prova che qualcosa deve essere *realiter* così e così costituito, perchè non possiamo pensarlo altrimenti. Ma è proprio la correttezza di questa conclusione, che Hume poneva in dubbio » [1]. In fondo alla dimostrazione di Kant si nasconde quella stessa prova ontologica, che la Critica ha confutato. Perchè la nostra conoscenza, soggettiva nella sua fonte, abbia una reale oggettività, occorre un'armonia prestabilita delle nostre facoltà conoscitive con le proprietà oggettive delle cose in sè; occorre dunque che il Noumeno, la cui conoscenza ci è preclusa, intervenga come causa o concausa del nostro sapere, con un'illecita estensione del principio di causalità, il cui uso critico dovrebbe esser limitato ai fenomeni [2]. In questa contraddizione si muove tutta la *Critica della ragion pura*: essa prova che solo gli oggetti dell'esperienza sono conoscibili, ma intanto è costretta ad assumere qualcosa che trascende l'esperienza per spiegare l'esperienza stessa. E questo inconoscibile, in tanto può intervenire, in quanto arbitrariamente si riveste delle categorie della conoscibilità.

La filosofia di Reinhold non migliora la situazione. Per essa le cose in sè, non solo esistono, ma sono il fondamento reale della materia empirica delle nostre rappresentazioni. Quindi esse sono irrappresentabili e inconoscibili, ma sono insieme reali e attive; il loro intervento nella conoscenza,

---

1 G. E. SCHULZE, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792 (n. ediz., Berl., 1911), p. 104.

2 Ibid., pp. 114-126.

che nella dottrina kantiana è dissimulato, in quella di Reinhold è patente nella forma più dommatica.

Espunti dalla Critica questi residui di dommatismo, non resta che lo scetticismo di Hume, al quale ci si può affidare con fiducia, perchè lo scetticismo è la sola filosofia che vince la pigrizia mentale ed eccita l'animo alla ricerca della verità. Si può obbiettare che la svalutazione del kantismo sia andata troppo oltre, perchè c'è in Kant un primato della ragion pratica che riscatta le deficienze del sapere teoretico. Ad Ermia che muove l'obbiezione (l'opera è concepita come uno scambio di lettere), Enesidemo risponde che riconosce l'esistenza di leggi morali in noi, e che il pregio dell'uomo sta nell'obbedire ad esse; ma aggiunge che la fondazione della credenza in Dio, nella libertà e nell'immortalità dell'anima mediante gl'imperativi della ragion pratica non è una deduzione razionale. Infatti, nella teologia morale di Kant è affermato che la legge morale esige quei postulati, perchè senza di essi non sono pienamente valide le sue sanzioni. Essa dunque conclude, da qualcosa ch'è stato comandato, l'esistenza reale delle condizioni nelle quali il comando può essere eseguito. Invece è innegabile, secondo lo Schulze, che quel che noi dobbiamo fare o non fare dipende da quel che possiamo fare o non fare [1].

La critica dello Schulze ha avuto il merito di dare l'abrivo alla *Dottrina della Scienza* di Fichte; su di essa perciò torneremo tra breve, nello studio della genesi della filosofia fichtiana.

---

[1] Ibid., p. 317 sgg.

3. Maimon. — Il più acuto tra gl' immediati seguaci e nel tempo stesso oppositori di Kant è Salomone Maimon (1754-1800), un ebreo polacco dalla vita avventurosa, naturalizzato in Germania, dove ha scritto in lingua tedesca alcune opere sulla filosofia kantiana, tra le quali le più importanti sono una *Ricerca sulla filosofia trascendentale* (1790) e una *Ricerca di una nuova logica o teoria del pensiero* (1794).

Anche Maimon confuta il concetto della cosa in sè, ma con un criterio meno formale, e che va più a fondo della natura del problema, che non quello dello Schulze. Movendo dalla premessa leibniziana, di una continuità graduale e ininterrotta tra la sensibilità e la ragione, egli critica il dualismo posto da Kant tra le due facoltà, a cui attribuisce l'origine mediata dell'assunzione della cosa in sè. Infatti questo dualismo implica due principii distinti per la spiegazione della conoscenza: uno che sta a fondamento della materia sensibile di essa (la cosa in sè) e un altro della forma (la coscienza). Se si potesse trovare il modo di ridurre i due principii al secondo, la coscienza sarebbe l'unico fondamento della conoscenza, e la materia sensibile, invece di trarre la sua origine da una cosa in sè, non sarebbe che la sintesi operata dall' immaginazione di alcuni modi della coscienza stessa.

Ora, come dice testualmente il Maimon, « le rappresentazioni degli oggetti dell' intuizione nel tempo e nello spazio sono le immagini prodotte dal soggetto trascendentale (l' io puro) in uno specchio (l' io empirico). Ma esse sembrano venire da qualche cosa situata dietro lo specchio, cioè da oggetti distinti da noi. Ora, quel che vi è di empirico nelle intuizioni (la loro materia) è realmente, al pari dei

raggi di luce, dato da qualcosa di esteriore a noi e di distinto da noi; ma non bisogna lasciarsi ingannare dall'espressione 'esteriore a noi', come se si trattasse di una cosa in rapporto spaziale con noi, perchè lo spazio stesso non è che una nostra forma; 'esteriore' significa solo una cosa nella cui rappresentazione non abbiamo coscienza di alcuna spontaneità e attività nostra »[1]. Bisogna dunque poter assumere nella coscienza qualcosa che sfugge alla piena consapevolezza, ma che non è del tutto impenetrabile ad essa. In che consiste infatti l'impenetrabilità del « dato » sensibile? Nel fatto che la sua produzione ci sfugge, cioè che ne abbiamo una coscienza imperfetta. Ma questa coscienza imperfetta può essere concepita in una serie di gradi insensibili, che va fino all'annullamento totale della coscienza, senza poter mai raggiungere questo limite, se non per via di approssimazioni infinitesimali. È in fondo il principio leibniziano della continuità, applicato alla coscienza, che, espresso nel linguaggio del calcolo, si può formulare dicendo che il dato è il « differenziale » della coscienza[2]. In altri termini, la sua impenetrabilità è relativa e non assoluta; esso sembra estraneo alla coscienza e prodotto da un fattore estracosciente, sol perchè appartiene a una zona assai remota dalla nostra piena consapevolezza. Anzi, poichè v'è una decrescenza all'infinito dei gradi di coscienza, non tutti i dati hanno la stessa impenetrabilità, ma ne hanno in misura crescente, con l'avvicinarsi al limite.

Scaturiscono da questa analisi due conseguenze

---

1 MAIMON, *Versuch ueber die Trascendentalphilosophie*, II Abschn., p. 65 sgg.

2 Ibid., pp. 419-420.

importanti. La prima è la soppressione della cosa in sè: la ricettività della coscienza nell'accogliere la materia sensibile è ridotta a un elemento differenziale. La coscienza resta allora l'unico principio della conoscenza, della materia non meno che della forma; il dualismo kantiano del senso e dell' intelletto non è che un'apparenza relativa alla nostra limitatezza; « per uno spirito infinito la sensibilità e l' intelletto non sono che una sola e medesima forza, e la sensibilità non è che un intelletto incompiuto ». La seconda conseguenza è l'assimilazione del dato a una grandezza irrazionale. Di qui lo scetticismo di Maimon relativamente al valore dell'esperienza e dei principii sintetici apriori, che Kant pone a fondamento di essa; di qui ancora la riabilitazione di Hume [1].

La teoria del differenziale della coscienza, che è il contributo più importante da lui dato alla revisione della filosofia kantiana, è stata però abbandonata nella *Nuova Logica*, che ha maggiori pretese costruttive e si fonda su di un altro principio, anch'esso di origine leibniziana, detto della « determinatezza » *(Bestimmbarkeit)*. Riesaminando le proposizioni dell' Estetica trascendentale di Kant, il Maimon inverte i termini del rapporto tra la materia e la forma dell' intuizione sensibile. « Se noi ricerchiamo che cos' è ciò che in ogni conoscenza sensibile si riferisce a un oggetto fuori della facoltà conoscitiva, troviamo che non è altro se non la rappresentazione dello spazio e del tempo. Spazio e tempo sono perciò quelle rappresentazioni per mezzo delle quali ogni conoscenza sensibile si riferisce a un oggetto, o meglio costituiscono l'ele-

---

1 LÉON, *Fichte et son temps*, I, pp. 230-232.

mento oggettivo della conoscenza sensibile »[1]. Essi sono pertanto materia e non forma del sapere; la forma è invece una determinazione dell'indeterminata materia spazio-temporale per mezzo delle categorie mentali. Di qui egli deduce l'apriorità delle matematiche, le quali hanno non soltanto la forma, ma anche la materia apriori. Invece le scienze della natura hanno una materia data aposteriori; quindi i loro giudizi non possono avere universalità e necessità, ma hanno la validità empirica che ad essi attribuisce Hume. In opposizione con esse, solo le matematiche meritano il nome di scienze, non perchè siano analitiche, ma perchè sono le sole discipline veramente sintetiche apriori, in quanto determinano mediante forme apriori una materia anch'essa apriori.

Il principio della determinazione, che si può ricondurre al concetto leibniziano, secondo il quale *praedicatum inest subiecto*[2], ha avuto un'applicazione importante nella dialettica fichtiana, dov'esso vale non solo per gli oggetti apriori, ma anche per gli oggetti empirici[3].

4. Beck. — Il grande merito dello scetticismo di Schulze e di Maimon è stato di aver posto il pensiero di fronte a una chiara alternativa: o retrocedere da Kant a Hume e a Leibniz, o procedere innanzi per la via dell'idealismo. La filosofia tedesca ha scelto la seconda via. Lungo di essa noi

---

1 Maimon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, 1794 (ristampato a cura dello Engel, dalla Kantgesellschaft, 1912) p. 111.

2 V. Fr. Kuntze, *Die Philos. S. Maimons*, 1912, p. 299.

3 Kuntze, op. cit., p. 307.

incontriamo un pensatore, alla cui fama ha molto nociuto il fatto che l'opera sua è stata pubblicata due anni dopo della *Dottrina della scienza*, che l' ha totalmente eclissata. Ci riferiamo all'*Unico possibile punto di vista da cui può essere giudicata la filosofia critica* di Sigismondo Beck (1761-1840)[1].

Beck muove dalla premessa che ogni paragone tra una rappresentazione e un oggetto in sè è impossibile, perchè, se si afferma che esistono cose fuori della rappresentazione, questo è già un rappresentarle; il che implica una contraddizione in termini. Se dunque si deve negare la rappresentabilità di tali cose, si deve negare con ciò la loro esistenza, che non è se non una rappresentazione. Questa veduta fonda un idealismo di stile berckeleyano, che è il primo passo per entrare nella filosofia critica. Ma il punto di vista *(Standpunkt)* proprio di quest'ultima è che l'oggetto della rappresentazione deve essere considerato come un prodotto delle condizioni della rappresentazione stessa. Se vi deve essere un reale accordo tra l'oggetto e la rappresentazione, questo non può essere che interno a quest'ultima, la quale pertanto si sdoppia in empirica e originaria, in modo che ogni confronto che s'istituisce per valutare l'oggettività di una rappresentazione, non è che un riferimento della prima alla seconda, e non ad una impensabile cosa in sè. Questo originario rappresentare non è un fatto, ma un atto che si deve realizzare: esso perciò coincide con l'unità trascendentale dell'appercezione di Kant, con un significato più accentuatamente fichtiano.

---

[1] Poichè mi è riuscito impossibile consultare quest'opera, ho attinto le notizie intorno ad essa al volume del FISCHER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, 1914[4], p. 90 sgg.

Una rappresentazione originaria è dunque possibile solo mediante un'originaria sintesi, che a sua volta si compie solo nell'unità e identità dell'autocoscienza. Gli originari modi di rappresentare sono le forme spazio-temporali e le categorie. Così lo spazio non è un'intuizione, ma è il puro intuire, e si fraintenderebbe la Critica se si volesse dare a questa sintesi originaria il significato di una rappresentazione, avente per oggetto lo spazio. Similmente, anche le categorie di grandezza, di grado intensivo, di sostanza, ecc. non sono concetti o rappresentazioni di cose, ma modi originari di rappresentare, mediante i quali sorge un oggetto determinato, o la percezione puramente soggettiva si muta in oggettiva esperienza.

Bisogna qui notare un doppio progresso di fronte a Kant: 1) in quanto vien tolta l'aporia kantiana nell'interpretazione dello spazio e del tempo, che non son più per il Beck, promiscuamente, forme dell'intuizione e intuizioni pure, ma son ricondotti alla loro schietta funzione formale; 2) in quanto l'appercezione pura non ha più bisogno dell'estrinseco sostegno di un'impensabile cosa in sè, ma è essa stessa l'originario modello a cui le rappresentazioni commisurano le loro pretese all'oggettività.

IV

FICHTE

1. La vita e la personalità. — Giovanni Amedeo Fichte, nato il 19 maggio 1762 in Rammenau nell'Alta Lusazia da una famiglia di modesti artigiani, ebbe una gioventù dura e travagliata. Un Freiherr von Miltitz lo prese bambino sotto il suo patronato e gli diede la prima opportunità d'iniziarsi agli studi; ma presto la perdita del protettore lo costrinse, privo com'era di appoggi familiari, a una vita agitata di *clericus vagans*, facendo l'istitutore e insieme lo studente. Di questo suo giovanile pellegrinaggio due tappe specialmente hanno avuto un'influenza decisiva sul suo destino. La prima fu a Zurigo, dove frequentò la casa del mercante Rahn, un cognato del poeta Klopstock, e conobbe ed amò la figliuola di lui, Giovanna, che fu poi la compagna della sua vita. Egli era uscito appena da una crisi di cupo pessimismo, che l'aveva portato fin quasi al suicidio, e l'ambiente ospitale, il senso di fiducia che gli amici e la sua Giovanna seppero infondergli, che qualcosa di grande sarebbe venuto da lui, riuscirono a volgere verso un rinnovato ardore di attività e di vita le energie che gli si logoravano in una vana tensione interna.

Era uno strano miscuglio il Fichte di caratteri discordanti: uomo capace di una concentrazione interiore portata fino al parossismo, e nel tempo stesso agitato dal continuo bisogno di agire all'esterno, di fare il propagandista, l'oratore, il missionario. Questa dualità si rifletterà in seguito perfino negli scritti, che si dividono senza sforzo in due serie: da una parte le numerose redazioni della *Dottrina della Scienza*, piene di un tormento speculativo che mai riesce a placarsi e che anzi col passare degli anni s'intrica e si avviluppa in sè stesso, fino a perdere il senso concreto delle cose; dall'altra parte i numerosi scritti oratorii e propagandistici, pieni di ardore e di pathos, concepiti, non senza ingenuità, come strumenti di conquista o di redenzione del mondo. Si potrebbe immaginare che da questo connubio di pensiero e di azione fosse potuta venir fuori una personalità completa e armonica, e invece è tutto l'opposto, perchè le due energie non concorrevano insieme in lui, ma s'impedivano a vicenda, tendendo il pensiero, nel suo movimento involutivo, verso una rarefazione speculativa che annullava ogni possibilità di azione, sì che quest'ultima finiva per essere immaginata e desiderata, più che veramente agita, lasciando dietro di sè lo scontento di una forza realistica che vanamente si consuma nell'immaginazione. Il tratto volitivo ed attivo del temperamento di Fichte è stato malinteso dai suoi biografi, a partire dal suo medico e amico Hufeland, che ne definì il *Grundcharakter* come una *Ueberkraft*: tale eccedenza di forza non si dà mai in coloro che concretamente agiscono, ma solo in coloro che sognano o s'illudono di agire.

Ma nel periodo del suo soggiorno zurighese, che cade negli anni della grande rivoluzione (1788-1790),

questo dissidio tra il pensiero e l'azione era ancora latente. Il tormento della critica kantiana non lo aveva ancora invaso, ed egli poteva indulgere ai sogni illuministici di una rigenerazione dell'umanità per mezzo dell'opera dei rivoluzionari, a cui fervidamente consentiva con libelli apologetici sulla libertà di pensiero e sul rinnovamento della società, del diritto e dello stato. Nè si limitava soltanto a consentire, ma vagheggiava anche di partecipare al grande lavoro in corso, nel modo più consono alle sue attitudini. Gli esperimenti pedagogici del Pestalozzi, che dal suo osservatorio svizzero egli aveva opportunità di seguire da vicino, gli suggerivano l'idea d'integrare la trasformazione degli istituti storici con una più profonda e radicale trasformazione degli animi per mezzo dell'educazione, trasferendo su più vasto teatro l'opera iniziata dal Pestalozzi nelle sue piccole scuole.

Sopravvenne però, a distogliere temporaneamente Fichte dai suoi propositi missionari, il periodo degli studi kantiani. Egli riuscì a conquistar d'impeto, in meno di un anno, la roccaforte del criticismo; sì che nel 1791, recatosi a Königsberg, poteva presentare a Kant il manoscritto della sua *Critica di ogni rivelazione (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*. Il libro fu pubblicato, per intercessione dello stesso Kant, che volle sovvenire così alle strettezze economiche dell'allievo, dall'editore delle opere kantiane e senza il nome dell'autore. La fortuna volle che il libercolo fosse attribuito dai lettori a Kant personalmente e che ottenesse per questo equivoco un successo sproporzionato ai suoi meriti reali. Kant si vide costretto a intervenire, dichiarando il nome dell'autore, con parole molto lusinghiere. Era tale, in quegli anni, il prestigio di Kant, che il nome di

Fichte acquistò un'improvvisa notorietà; sì che un paio d'anni dopo, nel 1794, essendosi fatta vacante la cattedra di Jena, per il passaggio di Reinhold a Kiel, Fichte fu chiamato dal governo di Weimar (per suggerimento di Goethe) ad occuparla.

I cinque anni del soggiorno di Jena furono i più intensi e gloriosi della sua vita. Dal suo primo corso di lezioni uscì, di getto, la prima redazione della *Dottrina della Scienza (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre)*, che, malgrado le sue lacune e la sua immaturità, resta pur sempre la migliore e la più fondamentale. E nello stesso anno (1794), da un breve corso estivo di conferenze, venne fuori quel piccolo gioiello di nutrita oratoria che è la *Missione del dotto (Die Bestimmung des Gelehrten)*, più volte rifatta in seguito, a misura che l'orientamento della dottrina veniva mutando, ma sempre peggiorata. Il successo delle sue lezioni fu immediato e febbrile; ben presto non vi furono a Jena aule capaci di contenere la folla crescente degli ascoltatori. Noi che abbiamo sotto gli occhi il testo arido e astruso della WL [1], non riusciamo quasi a convincerci di un così rapido successo; dobbiamo però considerare che, a giudizio dei contemporanei, Fichte era un mago della parola, capace di dar vita e anima alle secche formule dottrinali, e che quello scorcio di secolo è stato l'età dell'oro della cultura germanica, in cui il gusto della scienza e delle arti è stato non meno diffuso che ai tempi di Pericle. Non mancavano del resto, neppure allora, le teste dure, e furono per Fichte il cruccio di tutta la sua vita, perchè gli parve d'esser sempre incompreso,

---

1 Ci serviamo di questa abbreviazione nel citare la *Wissenschafts-Lehre.*

benchè si desse infinita pena per spiegare e chiarificare i principii della sua filosofia. Nel suo zelo missionario, egli pretendeva convincere tutti, per fare della WL uno strumento di potenza speculativa e pratica d'un intero popolo e d'un'intera età, e non s'accorgeva invece che lo sforzo di approfondimento e d'interiorizzazione richiesto dalla WL era partecipabile solo a pochi, e capace d'esercitare efficacia solo per mezzo di questi; mentre ai più doveva necessariamente apparire come un bizzarro e forse incomprensibile gioco quel continuo affaccendarsi dell'*Io* intorno a sè stesso. Le formule fichtiane furono per i più un argomento di scherzo e di satira; neppure il Goethe si sottrasse alla tentazione di motteggiarvi sopra, con la sua garbata ironia.

Ma v'erano per fortuna i pochi capaci d'intenderle e di farle fruttificare. Il caso riunì insieme a Jena, in quello scorcio di secolo, i futuri corifei del Romanticismo. Essi seppero vedere, nell'*Io* fichtiano, titanico nella sua attività inesauribile, ma tormentato e in conflitto con sè stesso, per la forza della riflessione che lo costringe a ripiegarsi e a interiorizzarsi, il simbolo della nuova vita spirituale romantica. Federico Schlegel non esitò a chiamare la WL, insieme con la rivoluzione francese e col *Wilhelm Meister* di Goethe, una delle tre direttive fondamentali del secolo. Per un momento parve che l'ambizione di Fichte, d'essere a capo di un grande moto di rinnovamento umano, dovesse essere appagata. Ma il Romanticismo era qualcosa di troppo complesso per poter essere imprigionato nelle formule del soggettivismo fichtiano; esso includeva, almeno potenzialmente, altri interessi mentali, del tutto estranei a Fichte: l'amore goethiano del classico, e poi del medievale, il sentimento della na-

tura, il fervore dell'esperienza religiosa, il senso della storia. La direzione degli spiriti passò ben presto ad altre mani: Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, detronizzarono Fichte dal suo effimero trono; e invano egli cercò di mettersi alla pari col movimento degli altri e di esprimere nel suo linguaggio le altrui esigenze: dopo gli anni di Jena egli fu un sopravvissuto, disperatamente ribelle al suo fato.

L'episodio che chiuse bruscamente, nel 1799, il periodo del suo soggiorno a Jena segna un netto distacco tra le due fasi. Esso è la così detta controversia sull'ateismo *(Atheismusstreit)*, che per un anno commosse profondamente tutta la Germania intellettuale. Nella sua attività accademica, Fichte era stato più d'una volta sul punto di entrare in conflitto con le autorità civili e religiose. L'impetuosità del suo carattere era la causa principale dei nascenti attriti, ma la mitezza del governo granducale e l'appoggio di Goethe avevano scongiurato i rischi della sua intemperanza. L'urto però, a lungo differito, si produsse improvvisamente nel 1799, a proposito di una controversia religiosa. Nella sua evoluzione filosofica, Fichte era giunto alla dottrina che identificava Dio con l'ordinamento morale del mondo, e quindi implicitamente gli negava un'esistenza separata e personale, compatibile con le religioni positive. Queste implicite conseguenze della dottrina furono rese esplicite, nella forma più brutale, dal suo seguace Forberg, in un articolo pubblicato nel *Giornale filosofico*, di cui egli era condirettore ed ispiratore. L'articolo compendiava l'essenza della religiosità in un vago e astratto moralismo, indifferente ad ogni veduta monoteistica, politeistica e antropomorfica; anzi negava che fosse un dovere

morale credere a un Dio come reggente morale del mondo, sostenendo invece che « fosse un dovere soltanto di agire come se vi si credesse ». E concludeva proponendo in forma catechistica una serie di quistioni, del tenore seguente: esiste Dio? La risposta è incerta. Si può a ogni uomo imporre di credere a un Dio? No. È la religione una convinzione dell'intelletto o una massima del volere? Non è una convinzione, ma una massima. Quanti articoli ci sono della religione? Due: la fede nell'immortalità della virtù e la credenza nel regno di Dio sulla terra. Può un ateo avere una religione? Sì. È la religione un modo di onorare Dio? No[1]. Si può facilmente immaginare che negli ambienti devoti della Sassonia queste affermazioni sollevassero un grave scandalo. Un anonimo padre di famiglia si fece pubblicamente interprete della generale indignazione contro l'empietà degli universitari e chiese esemplari provvedimenti. Il governo della Sassonia elettorale, che era cointeressato con quello di Weimar negli affari dell'università di Jena, si affrettò a confiscare il giornale e ad esigere da Weimar la punizione di Fichte e di Forberg, con la minaccia che altrimenti avrebbe ingiunto ai propri sudditi di disertare l'Università. Il mite e liberale Granduca si vide perciò costretto a intervenire, ma lo fece con molto tatto, provocando indirettamente una censura accademica ai colpevoli da parte del senato accademico. La condotta di Fichte fu piena d'imprudenza e d'incoerenza. Sotto la minaccia della censura, egli scrisse una lettera privata al consigliere del governo Voigt, dichiarando che il

---

[1] FORBERG, *Entwicklung des Begriff der Religion* (inserito in *Fichtes Werke*, ed. Medicus, Leipzig, 1922, vol. III, pp. 137-149).

provvedimento lesivo della sua libertà scientifica non sarebbe stato tollerato, nè da lui nè dai suoi colleghi, che si sarebbero dimessi dall' insegnamento. Egli faceva affidamento, nell'assumere un contegno così provocante, sull'appoggio che gli aveva promesso il decano Paulus; ma, appena decretata la censura, Paulus e gli altri universitari non diedero seguito alle loro minacce, e Fichte si trovò solo a subire le conseguenze del suo atto inconsiderato. Il governo, in base alla lettera a Voigt, accettò le dimissioni. Il provvedimento non era formalmente corretto, perchè le dimissioni non erano state date, ma soltanto minacciate, e per giunta in una lettera non ufficiale, bensì diretta privatamente a un funzionario del governo. Tuttavia si volle, con una decisione rapida, spezzare ogni possibilità di accordo tra gli universitari, e nel tempo stesso rintuzzare la sfida tracotante di Fichte. Alla decisione prese parte il Goethe, il quale ebbe a dire che non avrebbe agito diversamente, anche se si fosse trattato di suo figlio. Abbandonato dai colleghi e colpito lui solo dalla revoca, Fichte commise un atto d'imperdonabile debolezza. Avuto sentore del provvedimento prima che fosse reso pubblico, si affrettò a scrivere una seconda lettera a Voigt, cavillando sul significato della prima, nel senso che egli avrebbe dato le sue dimissioni, solo nel caso che la sua libertà d'insegnamento fosse stata colpita. Ma il governo non volle accettare questa larvata ritrattazione e diede corso al provvedimento. Fichte fu così costretto a subire, oltre che la perdita della cattedra, anche l'amarezza dell'inutile umiliazione, e con poca dignità volle addossarne la colpa al Paulus, dicendo che questi gli aveva carpito la seconda lettera. « Una stella tramonta, una stella sorge »: con

queste parole Goethe suggellò non soltanto l'episodio, ma anche il destino di Fichte, a cui subentrava intanto Schelling, nella cattedra di Jena e insieme nella direzione della vita intellettuale germanica.

In queste personali vicende dell'*Atheismusstreit* l'uomo Fichte è stato senza dubbio inferiore al pensatore; ma quest'ultimo ha preso la sua rivincita in un nobile *Appello al pubblico*, in cui è riuscito a sollevare il conflitto, dalle meschine beghe universitarie e personali, alle alte regioni della vita morale e religiosa, dove il sentimento del divino non si misura con gli articoli del meschino catechismo di un Forberg. Per buona sorte, il meglio ha finito col trionfare: nella controversia ateistica, le piccole beghe hanno avuto corto respiro, rimossa la causa contingente che le aveva occasionate; ma l'*Appello al pubblico* è rimasto, come documento del buon diritto dello spirito umano nella ricerca e nel culto del suo Dio.

Lasciata l'ospitale Jena, Fichte ottenne dal governo prussiano un permesso di soggiorno a Berlino, dove l'attirava l'invito di Federico Schlegel, che col fratello Augusto, con Schleiermacher, con Tieck e con altri, aveva fondato, intorno al 1798, il piccolo e glorioso cenacolo romantico. Ma le reciproche speranze di collaborazione andarono ben presto deluse. Il carattere egocentrico e prepotente di Fichte non poteva piegarsi a un lavoro in comune cogli altri; esso non gli lasciava altra alternativa, che di un dominio incontrastato o di uno sdegnoso isolamento; e i romantici, con la loro finezza psicologica, non tardarono a leggergli nell'anima gl'inconfessati propositi di asservimento e rifuggirono poco a poco da lui. Fra tutti, fu Schleier-

macher il primo a intendere quanta aridità di sentimento e quanta scarsezza di vera comprensione umana si celasse dietro l'abbondante oratoria umanitaria di Fichte, ed ebbe in costante, ma pacata avversione il suo rivale, fino agli ultimi anni in cui furono colleghi nell'università di Berlino. Sopravvenne poi la rottura con Schelling, che era stato suo aiuto e poi suo successore a Jena, e la lunga e acrimoniosa polemica che ne seguì non valse certo a conciliare, nè all'uno nè all'altro, le simpatie del pubblico. Malgrado la sua fama, Fichte non riuscì ad ottenere per molti anni una sistemazione accademica, se si toglie un breve periodo d'insegnamento nell'università di Erlangen (1805). Sopravvenne poi la guerra franco-prussiana a trarre Fichte dal suo isolamento, dandogli l'opportunità di pronunziare nell'inverno 1807-08, mentre ancora durava l'occupazione francese della Prussia, i suoi *Discorsi alla nazione tedesca*. Ma anche la risonanza immediata di questi troppo celebrati discorsi fu minore di quella che noi siamo tentati a immaginare, guardandoli da lontano, nella loro cornice storica. C'era in essi un'esaltazione troppo retorica del germanesimo che mal si adattava alla Germania di quel tempo, ancora tanto patriarcale nei suoi elementi più arretrati, e tanto piena di finezza e di buon gusto nei più progrediti. Ma si è voluto celebrare in quei discorsi la luminosa anticipazione dell'avvenire, perchè senza dubbio ha qualcosa di profetico l'affermazione di un primato smisuratamente orgoglioso della Germania, se si pensa che è stata pronunciata in un tempo in cui quel paese era asservito e prostrato. Tuttavia, anche riconoscendo questi pregi, i lettori di gusto non riusciranno mai ad ammirare la gonfia oratoria dei *Discorsi*, con la loro barocca escogitazione di un

Urvolk predestinato al dominio, e dotàto del privilegio di una lingua viva, mentre tutti gli altri popoli sarebbero condannati a parlar lingue morte, incapaci di poesia e genialità creativa [1].

I servizi patriottici di Fichte furono alla fine premiati. All'atto della creazione dell'Università di Berlino, egli fu nominato professore e primo rettore, ma fu costretto ben presto a lasciare quest'ultima carica, perchè venne in urto con gli studenti, a cui egli voleva togliere il barbaro diritto dei duelli. Scoppiata la guerra liberatrice, invano chiese di essere inviato tra le truppe come oratore; ma morì nel corso di essa, il 29 gennaio 1814, di una febbre infettiva contratta dalla moglie, che a sua volta l'aveva presa curando i malati in un lazzaretto.

La personalità di Fichte è stata dai posteri molto idealizzata alla luce della sua filosofia. Poichè egli ebbe a dire che la scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, si è voluto interpretar l'uomo col filosofo e se n'è fatto un eroe dell'azione e della moralità. Ma, anche a prendere alla lettera il motto fichtiano (trascurando i piccoli episodi poco edificanti o poco simpatici della vita, messi in luce da un biografo [2]) v'è ragione di pronunciare un giudizio molto più limitativo sulla sua personalità. La filosofia di Fichte è troppo egocentrica e, come fu notato dallo Schleiermacher, troppo monocorde, per poter esser presa come simbolo di un carattere armonico, capace di spiegare un'attività efficace nel mondo. Orgoglio, ostinazione, durezza nei rap-

---

1 *Reden an die deutsche Nation* (*Werke*, V), Vierte Rede, pagina 436 sgg.

2 G. Kafka, *Erlebnis und Theorie in Fichtes Lehre vom Verh. d. Geschlechter*, *Zeitschr. f. angew. Psychol.*, 1919.

porti con gli uomini, sono i tratti che più sfavorevolmente ci colpiscono nella personalità di Fichte, e a tutto ciò si aggiunge una certa rozzezza paesana, che molto contrasta con la finezza, con l'equilibrio e col senso della misura dei maggiori esponenti del romanticismo tedesco. Anche per ciò, egli è un isolato, nel mondo dei Goethe, degli Humboldt, degli Schleiermacher. Ma bisogna tuttavia riconoscere che il suo stesso egocentrismo lo spingeva a scavare in profondità nella sua anima e a scoprire fonti insospettate di energia e conflitti tormentosi di coscienza, dove altri non vedevano che un lieve gioco di forme e di apparenze. Egli è pertanto il vero fondatore dello spiritualismo moderno: uno spiritualismo angusto e angoscioso, ma profondo, che ha ancora intime risonanze nell'anima nostra.

2. Le opere. — Prima che si compisse in lui la rivelazione del mondo kantiano, Fichte compose due scritti politici, che furono espunti dalla collezione delle opere curata dal figlio. Essi sono *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (Rivendicazione della libertà dai principi di Europa, che finora l'hanno oppressa), pubblicato anonimo nel 1793, e *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (Contributi alla rettifica dei giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese), pubblicato nel 1793 e ristampato due anni dopo. Da questi scritti impariamo a conoscere un Fichte giacobino e rivoluzionario, che il tempo poi trasformerà in nazionalista, senza però intaccarne l'originario giacobinismo. Egli professa una incondizionata libertà di pensiero, non solo nell'interiorità

dello spirito che è incoercibile, ma anche nelle manifestazioni esteriori, e giustifica giuridicamente la rivoluzione francese in nome dei principii della ragione e del contratto sociale, secondo i dettami di Rousseau. E per questa via, si spinge molto più innanzi del suo già radicale predecessore, sconfessando tutti i privilegi del mondo feudale e clericale, trasformando l'istituto della proprietà in base al principio che ognuno debba vivere del proprio lavoro, giustificando l'espropriazione dei beni ecclesiastici. Tra tutte le sue eresie sociali, quella che più era destinata a fare scandalo era la legittimazione della rivoluzione, tratta dal diritto dei cittadini di denunciare il contratto sociale per inadempienza delle sue clausole da parte delle autorità costituite: una deduzione di dubbio valore giuridico, innanzi alla quale non solo il prudentissimo Kant, ma anche l'impetuoso Rousseau si erano arrestati perplessi. Non c'è da stupirsi se, dopo tutto ciò, egli fosse ritenuto una testa calda e la sua nomina a Jena sollevasse dubbi e preoccupazioni, che solo la chiaroveggenza di Goethe poteva dissipare.

Con l'iniziazione kantiana, si apre un nuovo periodo di attività letteraria di Fichte; nuova non solo nel contenuto, ma anche nella forma, che comincia ad appesantirsi in un macchinoso formulario, che col tempo renderà i suoi scritti tra i più astrusi, o forse i più astrusi, che siano mai usciti da penna di filosofo. Apre la serie la *Ricerca di una critica di ogni rivelazione*, delle cui vicende esterne si è già parlato, e che in un certo senso sta a sè, al margine del sistema, come un pezzo di bravura studentesca. Lo scritto si allaccia immediatamente alla concezione kantiana della religione, che fa della moralità la norma e la misura di ogni valore reli-

gioso. Fichte applica scolasticamente questo criterio alla rivelazione. Poichè noi non abbiamo altri indizi, fuori di quelli morali, per giudicare se la presunta parola divina proceda realmente da Dio, dobbiamo ritenere che sia rivelazione valida soltanto quella che espone un contenuto morale [1]. Ma risalendo più in alto, è possibile, si chiede Fichte, che qualcosa fuori della natura abbia una causalità nella natura? E kantianamente risponde, che il difensore della rivelazione non può, dalla inesplicabilità di un fenomeno secondo leggi naturali, concludere a favore di una causalità soprannaturale, ma neppure un oppositore dommatico può, dalla spiegabilità di quel fenomeno secondo leggi naturali, concludere per l' impossibilità di una causazione divina. Tutta la questione non può dunque essere risolta dommaticamente secondo principii teoretici, ma solo moralmente, secondo i dettami della ragion pratica [2]. Il criterio della moralità, in rapporto alla rivelazione, vale dunque da un punto di vista formale non meno che materiale.

Ma se ci si domanda ancora il perchè di una religione, dato che il criterio morale è già per sè sufficiente, Fichte risponde che la prosopopea divina dei principii della moralità è giustificata dagli elementi sensibili della natura umana, di fronte ai quali la pura legge etica è troppo astratta e remota. Cedendo agl' impulsi sensibili, l'umanità può cadere così in basso, che non può essere risollevata alla moralità, se non coi mezzi sensibili delle religioni, che personificano nell'augusto nome di Dio le esigenze intime della coscienza [3].

---

[1] *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), *Werke* I, § 8, pp. 73, 74, 83.

[2] Ibid., § 7, p. 66. [3] Ibid., p. 57.

Alla critica della rivelazione segue, nel 1793, la *Recensione dell' Enesidemo*, dov'è sottoposto a un esame critico il libro dello Schulze sui fondamenti della filosofia di Kant e di Reinhold. Questo breve scritto segna una tappa decisiva nella formazione della WL. Fichte ha già inteso che il punto debole del kantismo sta nella mancanza di un centro unitario del sistema che domini la molteplicità delle sue parti, le quali perciò appaiono come empiricamente giustapposte e non dedotte da un principio centrale. Questa impressione di frammentarietà della filosofia kantiana ci è vivamente confermata da una lettera scritta in quel tempo allo Stephani: « Ho scoperto, egli dice, un nuovo fondamento da cui tutto l'insieme della filosofia si deduce in modo felicissimo. Kant, in linea generale, possiede la vera filosofia, ma nei suoi risultati soltanto, non nei suoi principii. Questo pensatore unico è per me sempre oggetto di meraviglia: egli ha un genio che scopre la verità senza mostrarne il principio. In breve, credo che in uno o due anni avremo una filosofia che eguaglierà in evidenza la geometria ».

Per il nuovo indirizzo si era già posto il Reinhold, cercando di compendiare nel concetto della rappresentazione il principio unitario della critica kantiana. Ma contro quel tentativo, le obiezioni dell'*Enesidemo* appaiono a Fichte inconfutabili. La rappresentazione è essa stessa un fatto, una cosa mentale, e come tale è affetta da quella medesima frammentarietà empirica che viene imputata a Kant. « La proposizione della coscienza, posta al culmine di tutta la filosofia, si fonda sull'osservazione empirica ed esprime una mera astrazione »; perciò essa è incapace di servire da principio dinamico, generatore del sistema. Bisogna partire non da una cosa

(Tatsache), ma da un'azione *(Tathandlung)*, se si vuol raggiungere lo scopo; e contro questo nuovo agente si spuntano le armi della critica di Enesidemo, che invece sono efficaci contro l'inerte e statica rappresentazione [1].

Ecco dunque trovato il protagonista della nuova filosofia nell'« Io », cioè nell'attività che riposa su sè stessa, in quanto si crea da sè, e creandosi pone in essere tutta la serie di quelle determinazioni teoretiche e pratiche, che Kant era costretto a scavare una per una, da una specie di sottosuolo della coscienza. Ma anche il nuovo protagonista porta con sè il suo peccato d'origine, di cui possiamo riscontrare le prime tracce già nei malcerti passi che esso comincia a muovere in questo scritto. Il mondo dell'Io fichtiano è stato paragonato da Novalis [2] a un cerchio incantato. Come il mitico Mida mutava in oro tutto quel che toccava, così l'Io si partecipa a tutte le cose che tocca, che sono in esso e per esso, e poichè nessuna, nella sua finitezza, riesce ad adeguarne l'infinita attività, esso le sorpassa continuamente in una continua serie di superamenti e di nuove creazioni. Ma se, sotto questo aspetto, esso dà il senso di una produttività e di una ricchezza inesauribile, sotto un altro aspetto invece sembra rinnovare il mito di Tantalo, a cui tutte le cose diventano inattingibili. E l'Io si fa inattingibile perfino a sè stesso. Nell'atto in cui mi penso, io mi sdoppio in un Io pensato e in un Io pensante,

---

[1] *Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (1793), *Werke*, I, pp. 6-10.

[2] In una lettera del 1797 a F. Schlegel.

che è logicamente anteriore all'altro e gli fa da fondamento. Se l'Io pensato sono io, nella particolarità del mio essere determinato, l'Io che pensa, come soggetto assoluto del pensare, deve essere scevro di questa particolarità: non può essere che un Io puro, unico, immoltiplicabile, perchè ogni molteplicità di atti e d'individui non può sussistere che di fronte all'unità di un pensiero che li pensa. Ma cercate di realizzare questo Io puro: esso vi sfugge in un regresso indefinito, perchè ogni tentativo di fermarlo in un punto determinato non fa che implicare un altro atto anteriore. Si danno così due movimenti inversi dell'Io: un moto progressivo, che proietta verso il futuro la realizzazione piena dell'Io, come qualcosa che è sempre da compiere e non è mai compiuta, nessuna determinazione temporale e finita potendo adeguarne l'infinita produttività; e un moto regressivo o involutivo, che ne fa qualcosa di eternamente realizzato, come quel pensiero che antecede ogni pensiero, e quindi un'essenza inattingibile per una ragione opposta al caso precedente. L'ideale sarebbe se le due linee o le due direzioni potessero congiungersi in un circolo, cioè se l'Io come principio puro ed eterno delle cose riuscisse a toccarsi con l'Io che deve essere al termine delle sue realizzazioni. Ma principio e fine non si congiungono, perchè esprimono due esigenze opposte e inconciliabili. Il tormento continuo di Fichte è stato di annodare i due capi, ma è fallito nell'impresa. Già Hegel notava acutamente che a torto Fichte aveva creduto di potere iscrivere sul frontone del suo edifizio la formola: Io = Io; meglio avrebbe detto: Io debbo essere = Io. Altri interpreti moderni, come il Medicus e il Kroner, hanno

anch'essi notato che i due tronconi del sistema restano separati e sospesi nel vuoto [1]; a nostra volta, noi mostreremo come questa fondamentale discontinuità possa giovare a risolvere la controversa questione delle due filosofie di Fichte.

A meno d'un anno dalla recensione dell'*Enesidemo*, segue la prima redazione del sistema, in tre scritti che s'integrano a vicenda: *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia* (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794); il *Fondamento della Dottrina della scienza* (*Grundlage der gesammten WL*, 1794); il *Compendio dei tratti particolari della Dottrina della Scienza in rapporto alla facoltà teoretica* (*Grundriss des eigentümlichen der WL in Rücksicht auf den theoretischen Vermögen*, 1795). Fondamentale è il secondo, che esplora e ricostruisce sinteticamente tutta la sfera dell'Io teoretico e dell'Io pratico; il primo si limita a esporre il principio unitario della WL; il terzo è un'analisi più particolareggiata di quella parte della filosofia teoretica, che va sotto il nome di storia prammatica dello spirito. Appartengono anche al 1794 i già citati *Discorsi sulla missione del dotto (Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)*. Gli sviluppi della parte pratica, appena abbozzata nelle *Grundlagen*, sono contenuti in due grosse opere: il *Fondamento del diritto naturale (Grundlage des Naturrechts)* e il *Sistema della morale (System der Sittenlehre)*, pubblicati, rispettivamente, nel 1796 e nel 1798.

In queste opere si compendia tutto l'essenziale della prima redazione del sistema; ma non bisogna

[1] F. MEDICUS, *Fichtes Leben* (*Werke*, I), p. 326: R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, I, p. 409.

immaginare che la sua materia sia distribuita armonicamente secondo un piano prestabilito. Fichte non è di quei pensatori che hanno fin dall' inizio un' idea chiara e organica di tutta la materia da trattare; egli non ha che un' intuizione sommaria dell' idea generatrice del sistema, dalla quale si svolge tutta la serie delle deduzioni. E poichè quell' idea, l' Io pensante, è qualcosa di molto mobile e fluido, gli accade che le deduzioni prendano un cammino sinuoso, di volta in volta diverso. Così p. es., la parte pratica del sistema è svolta in tre riprese, nelle *Grundlagen*, nel *Naturrecht* e nella *Sittenlehre*, e le tre redazioni non collimano esattamente, se non nei tratti essenziali, con un vero tormento per l' interprete. Ma v' è di più. Nella prima stesura dell'opera Fichte non aveva una piena coscienza del significato totale di essa: egli credeva di riesporre semplicemente la dottrina kantiana, dando un più saldo nesso unitario e didattico alle sue parti, e assorbito in questo lavoro di connessione e di sutura, raramente riusciva ad elevarsi ad una visione dell' insieme. Questa gli si rivela più tardi, a costruzione compiuta, ed egli allora compone alcuni scritti illustrativi, come la *Prima introduzione alla WL* (*Erste Einleitung in die WL*, 1797), la *Seconda introduzione* (*Zweite Einleitung in die WL für Leser die schon ein philos. System haben*, 1797) e la *Relazione chiara come il sole al più largo pubblico sull'essenza propria della recentissima filosofia* (*Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, 1801). Tra la WL e questi scritti propedeutici e divulgativi, le differenze sono enormi: la prima è astrusa, meccanicamente congegnata, esasperante nel suo arido gioco dialettico; le introduzioni invece sono piane, scorrevoli, convin-

centi. E si capisce il perchè. Queste ultime illustrano solo i principii direttivi della ricerca e il significato finale di essa, dando per compiuta quella deduzione o produzione delle determinazioni progressive dell' Io, che la WL è costretta a percorrere passo per passo, in una forma stentata e spesso poco convincente. Nella mente stessa di Fichte si è fatta strada alla fine l' idea che altra cosa fosse la WL come ideale filosofico di una visione unitaria del reale facente centro nell' Io, altra cosa l'attuazione di essa, approssimativa e imperfetta, ma capace di continui perfezionamenti. Ed egli pretendeva dal pubblico l'adesione piena ai principii, che gli parevano chiari come il sole; ma intanto si arrovellava per migliorarne l'applicazione, ricominciando continuamente a scrivere l'opera, senza mai venirne a capo, sia perchè finiva con l' intricarsi nelle maglie della deduzione, sia perchè i principii stessi gli si venivano trasformando nella mente. Quante esposizioni ha tentato, lasciandole il più delle volte nello stato di abbozzi informi? Si può dire che non v' è anno della sua vita in cui egli non abbia ritentato la disperata impresa. V' è una *Ricerca di una nuova esposizione della WL (Versuch einer neuen Darstellung der WL)* del 1797, rimasta interrotta al primo capitolo; una *Esposizione della WL* dell'anno 1801, un'altra del 1804, un'altra del 1806, un'altra del 1810; ed esposizioni consimili sono anche quelle contenute negli scritti postumi, come le *Lezioni introduttive* del 1813; *Sui rapporti della logica con la filosofia o sulla logica trascendentale* del 1812; i *Dati della coscienza* [1] *(Tatsachen des*

[1] Questi ultimi non rientrano propriamente nella WL; ma vogliono fare opera introduttiva, dando una historische Uebersicht del sapere di fatto che la WL deve dedurre col suo metodo dialettico (*Tatsachen*, in *Nachgelessene Werke*, I, p. 403).

Bewusstsein) del 1812; la *WL* del 1812; la *WL* del 1813.

In tutte queste redazioni il lettore rischierebbe di perdersi, se ciascuna di esse rispondesse a un'intima esigenza del filosofo di riesporre *ex novo* il suo pensiero. Ma non bisogna dimenticare che Fichte era un professore, tenuto a fare i suoi corsi universitari, e quindi costretto il più delle volte a ripetersi per ragioni meramente pratiche. Ciò semplifica il compito dell'interprete, consentendogli di raggruppare le esposizioni di carattere più affine. Quelle che vanno dal '94 al '99 appartengono tutte a uno stesso ciclo di pensiero e possono essere complessivamente designate come la prima WL. Un nuovo orientamento si delinea nella WL del 1801 (comunemente designata come la seconda WL), ed esso prelude al così detto periodo « giovanneo » della filosofia di Fichte, quello cioè in cui il pensiero è considerato, non più come l'assoluto stesso, ma come la manifestazione o il fenomeno dell'assoluto, con reminiscenza del Logo del 4° Vangelo, e la WL assume il carattere di una fenomenologia o di una teofania divina. Tutte le esposizioni, dal 1804 in poi, appartengono a quest'ordine d'idee.

A convalidare questo raggruppamento concorre un'altra serie di scritti, che si svolge parallelamente alle serie delle WL e ne costituisce un'espressione più essoterica e popolare. È del 1800, cioè dell'anno in cui s'inizia la conversione religiosa del pensiero fichtiano, la *Bestimmung des Menschen* (la *Missione dell'uomo*), una delle opere letterariamente più belle ed efficaci del filosofo, a cui tien dietro, nello stesso anno, *Lo stato commerciale chiuso (Der geschlossne Handelsstaat)*, che segna la sua conversione al nazionalismo politico ed economico. *I tratti dell'età*

presente (Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters) del 1804-1805 e *L'esortazione alla vita beata (Die Anweisung zum seligen Leben)* del 1806 appartengono, specialmente il secondo, al periodo religioso. In questo stesso spirito sono redatti i rifacimenti dell'originaria *Missione del dotto*, coi titoli di *Ueber das Wesen des Gelehrten (Sull'essenza del dotto)* del 1806 e *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Cinque lezioni sulla missione del dotto)* del 1811. Ricordiamo ancora i già citati *Discorsi alla nazione tedesca (Reden an die deutsche Nation)* del 1807-08, anch'essi pieni del nuovo spiritualismo religioso; il *Sistema della morale (Das System der Sittenlehre)* del 1812 e il *Sistema del diritto (Das System der Rechtslehre)* dello stesso anno che riadattano al nuovo punto di vista le dottrine etiche e giuridiche già esposte nel periodo precedente.

Questa massa imponente di scritti (a cui bisogna aggiungere le polemiche, i ricordi e le questioni relative all'*Atheismusstreit*, e il ritratto satirico dell'illuminista Nicolai (*Fried. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen* del 1801) riempie otto grossi volumi dell'edizione dei *Sämtliche Werke*, curata dal figliuolo del filosofo I. H. Fichte nel 1845-46, a cui vanno aggiunti i tre volumi degli scritti inediti (*Nachgelassene Werke*, 1834-35). Più maneggevole è la scelta in sei volumi a cura di Friz Medicus (*F.s Werke.* Auswahl in 6 Bänden, 1908-12), che però è da integrare con la edizione dei *Nachgelassene Werke*. Infine molto importante per illustrare la dottrina nei suoi motivi genetici e nei suoi aspetti polemici è la *Corrispondenza* (*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 1925).

Il piano della nostra esposizione è chiaramente tracciato, in conformità dell'esposto raggruppamento

delle opere. Noi cominceremo con lo studiare la primitiva redazione della WL e delle dottrine giuridiche, etiche, politiche che vi si connettono. Affronteremo poi la controversa quistione storico-critica delle due filosofie di Fichte, esaminando le divergenze dei principali interpreti. Valuteremo infine, alla luce delle conclusioni che avremo raggiunto in questo esame, gli scritti dell'ultimo periodo.

3. La Dottrina della scienza. — Fichte ha pensato fin dall'esordio la sua filosofia come *Dottrina della scienza* (WL) per distinguerla dalla *Critica* kantiana, che è analitica nel suo procedimento e negativa nei suoi risultati ultimi. Egli invece vuole elevare una costruzione positiva del sapere sopra uno stabile fondamento; e poichè il nome di scienza designa un sapere sistematicamente connesso nelle sue parti e fondato su di un principio certo, il termine di *Dottrina della scienza* (WL) è per lui bene appropriato allo scopo. Il principio del sapere è, per la filosofia tradizionale, quello d'identità: $A = A$. Ma lo si può forse considerare come assolutamente primario? Esso afferma che, se A è dato, dev'essere eguale a sè stesso, per una intrinseca necessità del pensiero; ma assume ipoteticamente che A sia dato senza darne la prova. Ora la validità che A sia posto dipende dall'Io che lo pone; senza l'identità dell'Io (Io = Io) l'identità logica non si giustifica. L'una è un'identità data, l'altra è un'identità che si pone, e, ponendosi, pone anche quella [1]. Noi non abbiamo bisogno di risalire a qualche altra cosa per convalidare il porsi dell'Io; esso si convalida da sè.

[1] *Ueber den Begriff der WL*, §§ 3-6; *Grundlage der ges. WL*, I, p. 14.

Se si chiede: perchè mai l'Io sussiste per sè stesso, il filosofo risponde: « Pensaci, costruisci il concetto di te stesso, e nota come fai. Ognuno che fa così troverà che l'attività dell'intelligenza costruisce sè stessa », « ed è così, perchè si fa così », e « sa quel che fa, perchè è essa che lo fa » [1].

Il porsi dell'Io non è dunque un dato inesplicabile, ma un atto che si compie e si legittima in quanto si compie: l'Io si pone ed esiste in virtù di questo suo porsi. Esso è insieme l'agente e il prodotto dell'azione: *Tat* e *Handlung*, cioè *Tathandlung*. L'espressione della *Tathandlung* è: « io sono assolumente, cioè sono perchè sono, e sono ciò che sono, e l'uno e l'altro in virtù dell'Io » [2].

Le implicazioni di questo fondamentale principio sono immense. Si può dire che tutto l'idealismo post-kantiano, anzi, tutto lo spiritualismo moderno, vi sono racchiusi in embrione. Esso sostituisce a una metafisica dell'essere una metafisica dell'azione, che ha in sè la sua norma e la sua misura, mentre l'altra è incapace di giustificare il suo assunto. Porre al principio l'essere significa affermare che tutto è dato e che anche noi siamo dati a noi stessi. Scaturisce di qui una filosofia statica, che si esplica in un continuo regresso da un fatto a un altro più fondamentale su cui riposi, fino a toccare un essere supremo che sia il sostegno comune di tutti. Ed anche giunto ad esso, il bisogno esplicativo del pensiero non si appaga; ma sente più pungente l'assillo di chiedersi il come e il perchè di quell'essere. Accade come nell'ingenua domanda del filosofo primitivo: su che si appoggia la terra? E alla risposta:

---

[1] *Zweite Einleit. in die WL*, II, pp. 42-45.
[2] *Grundl. d. ges. WL*, pp. 16-18.

sopra un elefante, la richiesta insorge più urgente: su che si appoggia l'elefante? Sopra una tartaruga. E questa? Il problema si sposta all'infinito. Nella ricerca del fondamento dell'essere, noi immaginiamo di appoggiarci, arrestandoci all'essere supremo, a Dio; ma in realtà, più di un ragionato appagamento, il nostro è una rinunzia a pensare. Se invece persistiamo nel riflettere, la difficoltà ci si ripresenta identica, e vien rimossa solo se riusciamo a realizzare (con Spinoza) che Dio è in quanto si fa da sè medesimo, cioè a porre all' inizio, non un fatto, ma un atto.

La metafisica dell'atto porta invece in sè la propria giustificazione: l'atto si legittima producendosi, e ogni spiegazione, in quanto è un'attività che si spiega da esso, è un incremento, un arricchimento dell'atto iniziale. Si dà così un moto progressivo, che, per esprimerci figuratamente, è tutto proteso verso il futuro, anzichè sospeso al passato. Noi abbiamo, già in questa differenza, un primo criterio distintivo tra lo spirito e le cose o gli esseri nella loro natura definita e irrevocabilmente data. Le cose sono quel che sono, e noi non possiamo pensarle come modificabili e trasformabili, se non sopravvenga ad esse un'azione; lo spirito invece è ciò che si fa da sè stesso, in quanto è un'attività che non trova limite in una cosa o in una natura preesistente, ma, come vedremo, pone da sè il proprio limite e continuamente lo sorpassa.

Tuttavia, sembra difficile immaginare un'attività che non sia attività di qualche cosa, di qualche sostanza: secondo la tradizione scolastica, *operari sequitur esse*. Eppure, bisogna rimuovere questa immaginazione, se si vuole entrare nello spirito della filosofia moderna. Ponendo che l'attività dipenda

dall'essere, la si fa limitata, accidentale, precaria. Pensate le due formule: io sono quel che mi fo, e io mi fo quel che sono; nella seconda, il farsi, l'attività, è neutralizzata e annullata; la stessa espressione verbale suona strana, perchè sarebbe assai più giusto dire: io son fatto quel che sono. Solo la prima formula dà alla mia attività un campo di esplicazione illimitato. Certo, è difficile immaginare un'attività senza sostegno, e l'ingenita pigrizia della nostra natura ricercherà sempre appoggi e puntelli su cui riposare. Ma la filosofia dello spirito non è appannaggio dei pigri, bensì conquista dei solerti: essa richiede inizialmente uno sforzo per capovolgere il comune modo di pensare, e per sostituire all'inerte formula: io agisco perchè sono, la formula dinamica: io sono perchè agisco.

Questo primo atto, dice Fichte nella sua luminosa *Erste Einleitung in die WL*, è una scelta; « e la scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perchè un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile che si può usare e disusare, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha » [1]. Sono in pallio due opposte concezioni del mondo: il dommatismo e l'idealismo. Ogni dommatico conseguente è un fatalista; egli nega l'autonomia dell'Io su cui l'idealista costruisce, e ne fa un prodotto delle cose, un accidente del mondo. Il dommatico conseguente è per necessità anche un materialista. E la lotta tra i due tende a decidere se l'autonomia dell'Io debba essere sacrificata a quella della cosa o viceversa [2].

Sembra, dalle affermazioni di Fichte, che la

---

1 *Erste Einleitung in die WL*, II, p. 17.
2 Ibid., pp. 14-16.

scelta sia qualcosa di arbitrario, quasi che i due sistemi potessero comunque equivalersi[1]. Ma in realtà essi non si equivalgono da nessun punto di vista. L'essere non può spiegare l'agire, invece l'agire è in grado di spiegare l'essere. In un mondo statico, dove tutto è, non si può intendere donde scaturisce l'azione, che è per l'essere una forza sovvertitrice e distruttiva, che non si comprende in qual modo alberghi nel suo seno. Tanto più, quando l'azione da spiegare è l'atto dell'intelligenza, il più remoto che sia possibile dalla natura inerte delle cose. « Nell'intelligenza vi è una doppia serie, dell'essere e del conoscere, del reale e dell'ideale, e nell'indivisibilità di questo concorso consiste la sua essenza sintetica; invece alle cose compete solo una serie semplice, quella del reale, dell'esser posto ». Intelligenza e cose sono perciò opposte; esse sono in due mondi, tra i quali non c'è ponte di passaggio. Il dommatismo pretenderebbe spiegare questa natura dell'intelligenza e le determinazioni particolari di essa mediante il principio di causalità. Ma questo vale per una sola serie, non per due. Il nesso causale va da un oggetto a un altro fuori di esso, e così costituisce una serie lunga quanto si vuole, ma non mai tale che un membro di essa ritorni a sè medesimo. Il passaggio dall'essere al rappresentare è inesplicabile. Per il conseguente dommatismo, l'anima dovrebbe essere niente di per sè, ma solo il risultato di uno scambio di azione delle cose tra loro. Però in questo modo nasce qualcosa tra le cose, e non mai qualcosa di separato dalle cose, se non

[1] Egli dice perfino (ibid., p. 17) che la scelta è un atto di arbitrio, *durch Neigung und Interesse*, ma soggiunge che il più alto interesse è quello che dobbiamo avere per noi stessi.

viene aggiunta un'intelligenza che contempla le cose. E tale aggiunta è inesplicabile al dommatico. La connessione e l'armonia non sono negli strumenti, ma nello spirito dell'uditore, che riunisce il molteplice in unità. In conclusione, il dommatismo può soltanto ripetere il suo principio in diverse forme, ma non può da esso passare alla cosa da spiegare e dedurla; eppure in questa deduzione consiste la filosofia. Perciò il dommatismo non è una filosofia, ma un'asserzione e un'assicurazione impotente [1].

L'unica possibile filosofia è l'idealismo, che muove da un atto dell'intelligenza, il quale non soltanto si giustifica da sè, ma spiega anche l'essere. Ed è segno d'indiscutibile superiorità di un punto di vista sopra un altro la capacità insita in esso di spiegare anche l'altro e dare ragione della necessità della mente di assumerlo e di attraversarlo. Ora, per l'idealismo l'essere non è che una determinazione dell'atto, il suo estrinsecarsi e fissarsi in una posizione rigida; anzi, poichè l'atto è progressivo e non si esaurisce in una sola determinazione, ma crea una serie di determinazioni e continuamente le sorpassa, non si dà un unico essere, ma una serie di esseri connessi tra loro secondo la legge dell'azione e formanti un sistema. Le cose del mondo naturale sorgono appunto da un tale agire conforme a legge; esse non sono, come meglio vedremo in seguito, che la sintesi immaginaria dei rapporti necessari immanenti all'agire [2].

Questa impostazione fichtiana del problema speculativo fondamentale non è una novità senza pre-

---

[1] Ibid., pp. 19-22.

[2] Ibid., pp. 24-27; *Zweite Einleitung*, p. 39.

cedenti nella storia del pensiero; essa è l'epilogo e il coronamento di uno sforzo mentale ininterrotto. Cartesio, il quale esordisce dal cogito che si afferma con l'atto stesso del dubitare e che ha l'essere come sua dipendenza *(ergo sum)*, è già decisamente su questa via; solo che, per l'incapacità di realizzare in pieno l'autonomia della posizione del pensiero, cede ben presto alle suggestioni realistiche del dommatismo medievale, e fa del pensiero stesso l'atto di una sostanza o di una cosa pensante. Perciò, invece di costruire il sistema delle determinazioni mentali secondo la logica dell'attività, lo scopre e quasi lo scava dal fondo inerte della sostanza, perdendo il frutto della sua iniziale scoperta. Il sostantivarsi del *cogito*, e quindi il suo estraniarsi dal centro dinamico della soggettività, tocca il culmine con lo Spinoza, il quale tuttavia intuisce che anche la sostanza deve spiegarsi con la legge dell'attività, e quindi la concepisce come *causa sui*. Questa spontaneità autonoma è trasferita da Leibniz dalla sostanza divina alle sostanze particolari e mondane, il che trae con sè un nuovo risveglio del soggettivismo di Cartesio, pur con una persistente attenuazione realistica. La riscossa del *cogito* si fa infine più vivace col principio dell'appercezione pura di Kant, che prelude immediatamente all'Io fichtiano. Quel principio è infatti un centro di attività costruttiva, che si articola per mezzo delle categorie; ma esso, che domina e regge saldamente il mondo fenomenico della natura, non domina e neppur conosce sè stesso, per l'assenza di una intuizione intellettuale che, senza l'appoggio di dati sensibili, penetri direttamente l'attività che da esso s'irradia. Ciò che svela tutte le cose resta a sua volta velato, simile all'occhio che vede e non si vede. Ma perchè mai

— si chiede Fichte — ha voluto Kant precluderci una visione intima di noi stessi? Egli ha potuto aver ragione di negare un'intuizione intellettuale delle cose esterne, che avesse la pretesa di conoscerle senza soccorso di dati sensibili; ma l'intuizione che abbiamo di noi stessi nell'atto dell'agire, il senso intimo che in quell'atto noi tocchiamo l'essenza nostra più riposta senza intermediari estranei, non sono legittimamente compresi nella negazione kantiana. Il significato noumenico dell'imperativo categorico non risulta forse in virtù di un'intuizione intellettuale? E la stessa appercezione pura è forse intelligibile senza la coscienza della nostra individualità più profonda? [1] Invano Kant protesta contro la nuova filosofia; questa, assumendo come organo della speculazione l'intuizione intellettuale [2], non fa che riaffermare e rendere coerenti le esigenze intime del Criticismo.

L'atto di auto-posizione dell'Io testè illustrato costituisce la prima proposizione fondamentale *(Grundsatz)* della WL; il suo significato più pieno può risultare solo in seguito all'esame, che ora intraprendiamo, della seconda e della terza. L'Io dunque si pone; se la sua attività si esaurisce in questo porsi, essa sarebbe qualcosa di estatico, d'inarticolato, d'immobile, in contraddizione con la sua natura. In realtà, non può esservi attività, nè movimento, senza un'opposizione o un urto. Pertanto l'efficacia del porre è condizionata dall'opporre, l'efficacia dell'affermare dal negare. Di qui il secondo *Grundsatz*: l'Io si oppone un non Io, perchè

---

[1] *Zweite Einleitung*, p. 56 sgg.: *Grundlage der ges. WL*, pagina 20 sgg.

[2] Questa assunzione, che è soltanto implicita nella WL del 1794, si fa esplicita solo nella 2ª Introduzione; come però possa conciliarsi col principio dialettico, è un problema che esamineremo in seguito.

niente altro che un non Io può formare l'opposto dell' Io. È strana la natura di questa opposizione: essa scaturisce da un'esigenza razionale, perchè la sua presenza è necessaria per articolare l'attività dell' Io; e nondimeno questa presenza è qualcosa d' irrazionale, perchè non si lascia dedurre dalla posizione dell' Io, ma sta di fronte ad essa come un urto inesplicabile. Noi possiamo con egual diritto considerare la filosofia fichtiana come irrazionalistica e come razionalistica [1]; però le due qualifiche non stanno sullo stesso piano, ma l' irrazionalità è inclusa in una razionalità superiore. Infatti, l'opposto non si pone da sè, ma è posto dall' Io come momento necessario nello spiegamento della propria vita. « Esso dunque è possibile solo sotto la condizione dell'unità del ponente e dell'opponente. Se la coscienza della seconda azione non fosse connessa a quella della prima, il secondo porre non sarebbe un opporre, ma un semplice porre. Invece, solo in riferimento a un porre diviene un opporre » [2].

Di fronte alla positività del porre, l'opporre è una negatività, cioè, un'esigenza dell' io a ripiegarsi, a riflettersi, a invertire il suo moto espansivo. Questa funzione è della più grande importanza, perchè da essa ha inizio la coscienza, che non è concepibile se non come coscienza di qualche cosa, cioè come una distinzione di un altro da sè e insieme come un ritorno a sè. Lo sdoppiamento dell' ideale e del reale, del conoscere e dell'essere, dipende da questa opposizione che distoglie l' Io dall' irriflessività della sua affermazione immediata e con la sua forza

[1] E così è stata in effetti storicamente considerata: p. es. il Lask (in *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902) ha accentuato i motivi irrazionalistici; K. Fischer i motivi razionalistici.

[2] *Grundlage*, § 2, p. 24.

negativa lo definisce e lo limita. Se il primo momento è quello della libertà, cioè dell'autonomia del soggetto che si pone, il secondo è quello della necessità, cioè dell'urto che lo arresta e lo circoscrive, o anche della riflessione, che lo costringe a ritornare su sè stesso. Senza libertà, mancherebbe ogni impulso al movimento; senza riflessione, il movimento si disperderebbe, come una corrente che ristagna in una sconfinata pianura. La riflessione è appunto l'argine che, contenendo le acque, ne avviva il moto.

La terza proposizione fondamentale è la sintesi delle due precedenti, cioè l'unità della posizione e dell'opposizione, della tesi e dell'antitesi: è il limite dell'Io per mezzo del non Io o del non Io per mezzo dell'Io. La funzione dialettica del secondo momento è intelligibile solo nel terzo: « nessuna antitesi è possibile senza sintesi; infatti l'antitesi consiste in ciò, che nell'identico vien cercato l'opposto; ma gl'identici non sarebbero tali senza un'azione sintetica che li identifica » [1].

Ecco dedotta così la prima triade dialettica: posizione, opposizione, limite; io, non io, definizione o limitazione dell'uno per l'altro. La terza proposizione risponde alla domanda kantiana come siano possibili i giudizi sintetici apriori, e insieme inizia quella deduzione delle categorie che Kant ha promesso, ma non veramente dato. I tre momenti descritti sono infatti le tre prime categorie della qualità: affermazione, negazione, limite; e, poichè il limite assume una divisibilità dell'Io e del non Io, esso prelude alle categorie della quantità, cioè alla quantificazione *(Quantitieren)* dell'Io e delle cose [2].

Vista nel suo principio ispiratore, questa dialet-

---

[1] *Grundlage*, § 3, p. 34. [2] Ibid., pp. 34-35.

tica esprime il tema dominante dell'idealismo postkantiano, e insieme l'aspirazione più profonda dello spiritualismo moderno. Ridotta in formule, essa rassomiglia spesso a un vano gioco di concetti; ma rifusa nell'esperienza viva di ciascuno di noi, essa coglie l'intima essenza della nostra vita spirituale. Non basta la mera idea dell'attività a caratterizzare quest'ultima; bisogna specificarla con l'idea di una attività ritmica, che si svolge in virtù dell'opposizione che le è immanente e che la propria forza espansiva spinge a sorpassare. Provatevi a pensare qualunque atto mentale, senza opposizione, senza critica, senza riflessione su sè stesso: esso è destinato a esaurirsi e a disperdersi. La natura del nostro spirito è tale, che ogni dire esige un contraddire, ogni tesi suscita un'antitesi, non come punto di arresto o come un disfare quel che s'è fatto, ma come un limite fecondo che fa fermentare gli elementi vivi della tesi, permeandoli di sè. Di modo che la sintesi, che si realizza attraverso questo lavoro di negazione e di critica, non è la pura e semplice ripetizione della tesi iniziale, ma è la riaffermazione di essa, arricchita e rafforzata dal superamento dell'antitesi; è un possesso fatto più sicuro e consapevole, in cui lo spirito ritrova un'equazione più alta della propria natura.

Ciò che s'è detto per l'attività teoretica vale egualmente per l'attività morale, estetica, religiosa, ecc. Dovunque lo spirito si attua, esso vive di opposizione e di lotta, e le sue affermazioni, per essere veramente tali, debbono essere vittorie. Lo schema triadico non fa che simboleggiare questo vitale processo, ma non riesce ad esprimerlo compiutamente nella sua intensità psicologica; bisogna saperlo reinterpretare nel più complesso linguaggio dello spi-

rito, leggendo nella tesi l'esordio spontaneo, ma ancora malcerto e circonfuso di mistero, della ricerca teoretica o dell'intuizione artistica o dell'atto volontario; nelle antitesi il dubbio, l'obbiezione, la negazione sconfortante, insomma tutto l'intimo travaglio della riflessione e della critica; nella sintesi finalmente la riconquista, la sicurezza del possesso, la catarsi teoretica o morale.

Si potrebbe ancora falsamente immaginare che, raggiunta la sintesi, il fecondo travaglio dello spirito subisca un arresto e il moto interno sfoci in una stagnante immobilità. E senza dubbio, ogni sintesi segna una pausa e un riposo, di cui lo spirito gode e ha diritto di godere; ma pausa e riposo sono momenti di tregua e di raccoglimento che preludono a un nuovo slancio, sono stati di equilibrio instabile, in vista di un nuovo squilibrio. In effetti la sintesi è, come si è visto, un atto di limitazione che non può pareggiare l'attività infinita da cui il moto si alimenta. Di qui nasce nello spirito un vitale scontento delle soluzioni volta a volta conseguite, dei risultati del lavoro già compiuto, che è sprone a nuove ricerche e a nuovi cimenti. Se non si dà questa insoddisfazione, se l'opera compiuta pareggia in tutto l'energia dell'autore, allora è la morte. Ma la morte stessa non sta che per l'individuo, che è una sintesi sempre in qualche modo limitata dell'attività totale dello spirito; ma l'umanità sorpassa le sue incarnazioni particolari ed esprime nell'infinità della sua vita l'infinità dell'energia spirituale che la suscita. La visione dialettica del reale è perciò una visione dinamica e progressiva, che, contro il sostanzialismo inerte delle filosofie dommatiche, afferma in tutta la sua pienezza il concetto del divenire.

Ma com'è che un mondo così mobile e vario nel suo motivo generatore si fa tanto piatto e monotono nella sua realizzazione? Se riapriamo la WL per vedere come esegua il suo suggestivo programma, restiamo colpiti dall'aridità delle sue formule, che s'incolonnano l'una dietro l'altra, con un ritmo sempre eguale. Invece di quel moto serrato e vitale che ci aspettavamo, ci par di vedere uno spirito claudicante che s'impunta ad ogni ostacolo, ed anzi, simile alla mula della vecchia novella, sembra che crei dalla terra i sassi per inciamparvi dentro. Vi dev'essere indubbiamente qualcosa, nel procedimento fichtiano, che ne arresta lo slancio e ne paralizza il moto; qualcosa, dunque, che agisce in senso inverso al suo movimento espansivo e progressivo. E non è difficile mostrare di che si tratta. Noi abbiamo già visto come alla tendenza evolutiva del soggettivismo fichtiano fa riscontro una tendenza involutiva, in virtù della quale ogni molteplicità di atti mentali e di soggetti pensanti rimanda a una soggettività anteriore che l'includa nella sua unità. Se alla prima tendenza è appropriata la dialettica, come sintesi progressiva di tutte le determinazioni mentali che scaturiscono dall'Io, la seconda ha la sua espressione nella deduzione analitica, che risale dal condizionato alla condizione, fino a un Io supremo e assoluto che include tutti gli altri. Il procedimento fichtiano è, di fatto un ibrido miscuglio dei due metodi: è una dialettica analitica o una deduzione sintetica, che dà l'impressione contrastante di un progresso e insieme di un regresso, di un Io che si crea nel suo movimento cosmico e di un Io che trae dal fondo oscuro della sua natura già esplicata tutte le proprie determinazioni.

Questo contrasto si rivela particolarmente nella soluzione del problema della deduzione delle categorie. Studiando Kant, noi abbiamo cercato di restituire a questo problema il suo significato corretto, col mostrare che la deduzione non consiste nel trarre dalla natura identica e indifferenziata dell' Io tutto il sistema delle categorie, ma che essa ha il significato giuridico di una legittimazione della pretesa all'oggettività delle categorie, malgrado la loro origine soggettiva. Fichte invece prende il problema della deduzione nel suo significato logico formale, e si arrovella per dimostrare come dall'unità dell' Io puro scaturisca, per un miracolo simile a quello della moltiplicazione dei pani, la molteplicità degli atti categorizzanti dello spirito. Tutto ciò pone in essere un apriorismo deteriore, una creazione ex nihilo, che ci appaga anche meno di quella del racconto del *Genesi*, perchè pretende avere il valore di una dimostrazione scientifica. In principio, Fichte mostra d'intendere che apriori e aposteriori non sono due direzioni mentali inconciliabili, ma sono due aspetti diversi di una stessa cosa: tutto è aposteriori, in quanto si dà nell'esperienza, e tutto è apriori, in quanto si giustifica con l'attività del pensiero; in ultima istanza, « se i risultati di una filosofia non concordano con l'esperienza, quella filosofia è certamente falsa, perchè non ha mantenuto la sua promessa di dedurre tutta l'esperienza da un'azione necessaria del pensiero »[1]. Ma con questa interpretazione, Fichte non concede all'esperienza nulla, mentre sembra concederle tutto: essa è una verifica dei conti, non un effettivo contare, un riprodurre e non un produrre o un momento

---

[1] *Erste Einleitung*, p. 81.

necessario del produrre. L'unità dell'apriori e dell'aposteriori allora soltanto ha un valore, quando esprime un concorso di elementi, ciascuno dei quali porta il suo contributo originale; non quando esprime la stessa cosa, guardata dal diritto e dal rovescio. Tant'è vero che Fichte, dopo di aver dato un formale riconoscimento dell'esperienza, non ne fa o non pretende farne alcun uso nella costruzione del suo sistema.

Dalla terza proposizione fondamentale della WL, cioè dal principio della limitazione reciproca dell'Io e del non Io, discende la divisione di due parti, o meglio di due compiti, della filosofia. Infatti, o l'Io pone sè stesso come limitato dal non Io, e questo dà luogo alla filosofia teoretica, o l'Io pone il non Io come limitato dall'Io, e si ha la filosofia pratica. In altri termini, la conoscenza viene assunta come un atto di contemplazione, che implica un oggetto dal quale è determinato; mentre l'azione pratica vien considerata come un atto che va verso un oggetto per modificarlo. Seguendo l'ordine della WL, cominciamo con l'esaminare la parte teoretica.

Dire che nel conoscere l'Io è determinato dal non Io, significa dire soltanto una mezza verità. Nessun filosofo moderno, e tanto meno Fichte, professerebbe la veduta che il conoscere sia un mero patire e farebbe dello spirito una molle cera su cui s'imprime il suggello delle cose. Non la passione, ma la coscienza della passione, cioè un atto che la supera, è quel che caratterizza pei moderni il processo conoscitivo, anche nei suoi infimi gradi. E infatti, Fichte non dice che nella teoresi l'Io è limitato dal non Io, ma che esso pone sè medesimo come limitato; ora in quel porre è già implicito il

compito di superare la limitazione. Dico il compito, perchè nei gradi più bassi della conoscenza l'Io si sente effettivamente come qualcosa di subordinato al proprio oggetto, ma poichè è l'Io che lo pone, anche se non ne abbia inizialmente coscienza, è necessario che nei gradi più alti del processo questa coscienza si riscuota e si riaffermi. Tutta la dialettica del sapere è messa in moto dalla sproporzione o dallo squilibrio esistente tra l'attività infinita dell'Io e la limitatezza di esso imposta dal non Io.

Fichte compendia in tre [1] sintesi dialettiche, o in tre tappe della deduzione delle categorie, la prima fase di questo processo. Se, egli dice quasi testualmente, l'Io pone sè stesso come limitato dal non Io, è vero anche che l'Io si pone come limitato mediante un'assoluta attività. V'è qui una contraddizione da sciogliere. Ora l'Io pone negazione in sè, in quanto pone realtà nel non Io, e realtà in sè, in quanto pone negazione nel non Io; esso si pone perciò come determinante sè stesso in quanto è determinato, e determinato in quanto si determina. La sintesi, o la soluzione del contrasto, è dunque quella determinazione che prende nome di *Wechselbestimmung* (determinazione reciproca), e che è la 3ª categoria kantiana di relazione [2]. Ma in quanto il non Io è determinante, esso è causa, e l'Io che patisce è effetto; in quanto l'Io è determinante, esso è sostanza, cioè è tale che determina mediante la sua attività il suo patire, o mediante il suo patire la sua attività [3]. Determinazione reciproca, causalità, so-

---

[1] O quattro, calcolando come prima sintesi la terza proposizione fondamentale della prima triade già esaminata.

[2] *Grundlage*, p. 51.

[3] Più appresso, p. 63, Fichte dà una variante di questo sostanzialismo, dicendo: « In quanto l'Io è considerato come ciò che ab-

stanza, sono le tre categorie kantiane di relazione, che Fichte immagina di aver dedotte, a differenza del suo predecessore che le ha soltanto enunciate.

Se la deduzione sembra troppo sommaria, eccone un'altra versione più ampia e diluita: « L' Io si pone come determinato dal non Io, era la proposizione fondamentale dalla quale siamo partiti, che non poteva esser tolta, senza togliere insieme l'unità della coscienza. Ma v'erano in essa delle contraddizioni che dovevamo sciogliere. In primo luogo, sorgeva la domanda: come può l' Io determinare e insieme essere determinato?, che ebbe per risposta: determinante e determinato sono la stessa cosa per mezzo del concetto della determinazione reciproca; sicchè, in quanto l' Io pone in sè un determinato quantum di negazione, pone insieme un determinato quantum di realtà nel non Io, e viceversa. Qui c'era però ancora da chiedere: dove dev'esser posta la realtà? nell' Io o nel non Io?; che per mezzo del concetto dell'attività [causalità] ebbe per risposta: nell' Io dev'esser posta la negazione e il patire, e, secondo la regola della determinazione reciproca, un eguale quantum di realtà o di attività nel non Io. Ma come può esser posto un patire nell' Io? Si è risposto mediante il concetto della sostanzialità: patire e agire nell' Io sono la stessa cosa, perchè il patire è solo un più limitato quantum di attività » [1].

Abbiamo voluto abbondare nelle citazioni, per dare un esempio testuale delle deduzioni fichtiane, scelto tra i più perspicui. Eppure, come ragionamento *in forma*, esso è un'assai povera cosa. Se

---

braccia il circolo del reale, è sostanza; in quanto è incluso in questo circolo, è accidente ».

[1] Ibid., p. 66.

teniamo presente la tabella kantiana delle categorie, non possiamo fare a meno di notare che Fichte è saltato da quelle della qualità (dedotte nella prima triade) a quelle di relazione, sorvolando su quelle di quantità, che entrano solo di straforo, come si rileva dall'ultimo testo citato. Ancora: Kant, molto profondamente, pone la categoria di determinazione reciproca come una sintesi della sostanza e della causalità: infatti la reciprocità non è altro che l'assunzione di una molteplicità di sostanze in relazione causale tra loro. Fichte invece capovolge l'ordine kantiano, ponendo come sintesi più alte la sostanza e la causa, che non sono se non i *disiecta membra* della reciprocità; e così facendo, si trova di fronte a una nuova contraddizione da superare, tra la sostanza e la causa, senza accorgersi di averla già superata. E infine, perchè mai la causalità dovrebb'essere una pertinenza del non Io, e la sostanzialità dell'Io?[1] Si potrebbero invertire le parti, e il risultato non muterebbe affatto; anzi bisognerebbe poterle invertire, perchè nella posizione teoretica, causalità e sostanzialità non sono separabili tra loro e possono attribuirsi egualmente all'Io e al non Io.

Ma l'inversione dell'ordine kantiano delle categorie non è per Fichte che un sottile cavillo, per lasciare aperta una contraddizione, che serve a introdurre una mediazione (tra sostanza e causa) da parte di un'attività indipendente *(unabhängige Tätigkeit)*: l'immaginazione produttiva. Questa attività sbuca come un fungo dall'*humus* delle categorie di relazione, e invano se ne cercherebbe nel testo della

---

[1] Non v'è che una ragione storico-polemica di questa attribuzione: da una parte il realismo dommatico di Spinoza conferisce causalità al non Io; dall'altra l'idealismo dommatico di Berkeley conferisce sostanzialità all'Io.

WL una giustificazione logica. I due maggiori interpreti di Fichte, cioè Kuno Fischer e Xavier Léon, hanno dovuto fare delle vere acrobazie mentali per trovarvela. Secondo il Fischer, nella determinazione reciproca dell'Io e del non Io, si dà alternativamente un'attività del non Io a cui non corrisponde un patire dell'Io e viceversa un'attività dell'Io a cui non corrisponde un patire del non Io. Cioè v'è nell'uno e nell'altro un'attività indipendente. Ora si domanda: qual'è quest'attività indipendente, senza la quale non può sussistere la determinazione reciproca? Dev'essere un'attività indipendente, dunque spontanea, e limitata, dunque riferita a un oggetto: si tratta cioè di un'attività che con piena spontaneità si riferisce a un oggetto, e tale è l'immaginazione [1]. Ma dov'è la mediazione tra la sostanza e la causa? e dov'è lo scompenso tra l'attività e la passività, che dovrebbe lasciare come residuo positivo una presunta attività indipendente? L'interpretazione va molto al di là del testo.

Anche più se ne allontana il Léon. Se l'infinita attività dell'Io, egli dice, non può realizzarsi che attraverso la forma della determinazione, ciò deve avvenire per un progresso all'infinito, per una perpetua oscillazione tra la determinazione imposta dalla coscienza all'attività infinita dell'Io, e quest'attività che tende perpetuamente a sorpassare il limite in cui la fissa l'intelligenza. « Ora, com'è che si realizza questo passaggio dall'infinito al finito? Per mezzo dell'immaginazione produttiva: un'attività indipendente da tutte e due le attività, infinita e finita, ma loro intermediaria. » « V'è in effetti, secondo Fichte, nello spirito una facoltà che fornisce

[1] K. FISCHER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, 1914⁴, pp. 334-341.

all' intelligenza la sua materia e i suoi oggetti, una facoltà anteriore alla riflessione, e perciò intermediaria tra la libertà infinita ma incosciente e la coscienza nascente dalla limitazione di questa libertà; che mutua alla libertà la sua produttività infinita e all' intelligenza la determinazione, l'applicazione a un oggetto: è l' immaginazione produttiva » [1]. Qui il problema fichtiano della deduzione è messo completamente da parte e l' interprete si sforza di trarre fuori il senso inespresso della dottrina.

Bisogna riconoscere che non senza ragione i due interpreti usano tanta libertà col loro autore. La WL è piena di un significato riposto che non riesce ad esprimersi, o meglio che, costretto ad esprimersi nella forma distorta di una deduzione che non gli è connaturata, si manifesta in modo così contorto e bizzarro, che pare irriconoscibile. Per intendere Fichte, bisogna allontanarsi dalla rigida linea dimostrativa della WL, come per intendere Spinoza non bisogna tener conto delle faticose dimostrazioni matematiche dell'*Etica*. In questi casi specialmente è necessario annullare la lettera per accogliere lo spirito che vivifica.

Seguendo questo precetto, il senso profondo dell'esposta dottrina ci sembra che possa essere formulato nel modo seguente. La filosofia teoretica vuole spiegare quel sentimento di necessità oggettiva che accompagna la nostra conoscenza del mondo esterno e farne nel tempo stesso un momento dell'esplicazione della libertà del soggetto. È evidente che il dissidio tra l'apparenza (necessaria) e la realtà (libera) non può essere colmato, se non assumendo che il processo della libertà si svolga fuori

1 X. Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902, pp. 83-84.

del campo della coscienza, in modo che i suoi prodotti appaiano oggettivamente determinati. Di qui una preminenza del non Io sull' Io per tutto il corso della dimostrazione, intesa a spiegare che il limite, la quantificazione, la reciprocità, la causalità, la sostanzialità, ci siano imposte da qualcosa di estraneo a noi, mentre in realtà procedono da una nostra interna esigenza. L' immaginazione produttiva e incosciente è la facoltà che svela il mistero e colma il dissidio. Essa procede da noi, cioè partecipa dell'attività infinita e libera dell' Io, e come tale ha una mobilità illimitata e crea un mondo sempre nuovo d' immagini, di figure e di rapporti. Questo però non è che un aspetto solo di essa; ve n' è anche un altro, per cui essa sembra aderire strettamente al mondo degli oggetti. Per raffigurarci l'opera dell' immaginazione nella sua forma incosciente, possiamo ricorrere alle labili immagini dei sogni, che, pur essendo prodotte da noi, paiono staccate dallo spirito e proiettate sopra uno schermo indipendente, da cui reagiscono sullo spirito stesso, che se ne rallegra, se ne rattrista e in mille modi le subisce, come se fossero cose reali. Fichte trasferisce arditamente questa visione del sogno sul piano della creazione cosmica. Al di là del campo della coscienza, si dà una produzione oscura e continua di forme, di figure, di rapporti, che sembrano cose estramentali sol perchè sono incoscienti. Le categorie stesse, come la sostanza e la causa, non sono che concrezioni e proiezioni di questa forza immaginifica, proprio come voleva Hume, solo che Hume vi dava il valore di un gioco illusorio, perchè ne faceva qualcosa di soggettivo e limitato, senza radice nella realtà oggettiva e sconosciuta. Ma l' illusione non è tale, se non in con-

fronto con una presunta realtà; se invece l'estendiamo a tutte le cose, perde il suo carattere illusorio. Il sogno è sogno solo in contrasto con la veglia; ma un sogno universalizzato si confonde con la veglia.

Tuttavia, una distinzione tra sogno e veglia c'è anche nel sistema di Fichte, ma ha un significato e una portata ben diversi. Non si tratta cioè di stati psicologici che si alternano sullo stesso piano e quindi si confrontano tra loro; bensì di due distinte stratificazioni cosmiche o di due epoche ideali del mondo (per parlare un linguaggio schellinghiano). E cioè, all'età del sogno o della produzione incosciente dell'Io, fa idealmente seguito l'età della coscienza o della ripresa di possesso che lo spirito fa in proprio nome dei suoi prodotti. Questo avviene in virtù del principio, che domina tutta la WL, in virtù del quale nulla è nell'Io o dell'Io che non sia per l'Io: esso sa o deve sapere quello che fa.

Si apre così una seconda sezione della filosofia teoretica: che è una visione genetica nella luce della coscienza di quel che l'Io ha prodotto inconsapevolmente nell'immaginazione, o, nel linguaggio di Fichte, una storia prammatica dello spirito umano [1]. Questa ripresa di possesso è graduale, perchè lo spirito non ha, fin dall'esordio della sua conoscenza, piena consapevolezza del suo fare inconsapevole; anzi, le tappe della nuova deduzione debbono darci, insieme con la crescente coscienza che l'Io acquista del suo lavoro, anche la spiegazione del sentimento di dipendenza e di necessità in cui esso viene a trovarsi verso gli oggetti.

---

1 *Grundlage*, § 4, p. 141.

Il problema che Fichte affronta in questa sezione della WL e su cui torna più analiticamente nel *Grundriss des Eingentümlichen der WL*, è quello della deduzione della rappresentazione: cioè di spiegare in che modo un'attività inconsapevole si sdoppia per mezzo della coscienza in un vedere o in un rappresentarsi quel che si fa. Sensazione, intuizione, intelletto, giudizio, ragione, sono le tappe progressive della richiesta deduzione. La sensazione è, nella storia prammatica dello spirito, il primo punto di contatto tra l'Io e non Io. L'Io, nel prender coscienza di sè, trova un dato che lo limita, e, poichè non sa di esserne l'autore, l'attribuisce a qualcosa di estraneo, a un ostacolo che arresta la sua attività. Questo limite è estremamente mobile e fuggevole; quindi la sensazione è incostante, rapsodica, e non riesce a fissarsi in nessun modo.

Sull'embrionale coscienza sensibile l'attività consapevole dell'Io porta la sua riflessione, e così ne interrompe il corso naturale riconducendolo alla fonte. Alla presentazione immediata fa riscontro in tal guisa la rappresentazione, lo sdoppiamento di un soggetto e di un oggetto. Riflettendo sulla sensazione che avverte, l'Io è infatti costretto a esteriorizzarla nell'intuizione di alcunchè di oggettivo. Prima, esso trovava in sè il limite; ora sente di porlo come limite, e, prendendo coscienza della sua limitazione, in atto la sorpassa. Sorge così l'*intuizione* che, nell'àmbito della coscienza, è l'analogo dell'immaginazione produttiva; o meglio ci ridà, in termini di coscienza, ciò che quell'immaginazione produce inconsapevolmente. Anch'essa è come obliata e perduta nel proprio oggetto, anch'essa trascorre da un oggetto a un altro, senza fermarsi su nessuno; ma, poichè parla già il lin-

guaggio della coscienza, essa conferisce all'oggetto l'idealità della propria natura. Il non Io è, in questa fase, il dato sensibile idealizzato, cioè non posto immediatamente, ma elevato a momento oggettivo della coscienza.

Dall'intuizione derivano il tempo e lo spazio, con un capovolgimento dell'ordine dimostrativo seguito da Kant. Come lo stesso Fichte osserva, Kant prova l'idealità degli oggetti partendo dall'idealità del tempo e dello spazio; egli invece dimostra la idealità dell'uno e dell'altro supponendo l'idealità degli oggetti, che, come tale, esige dei contenenti egualmente ideali. La spazialità nasce dall'esclusione reciproca degli oggetti intuiti, ognuno dei quali ha una propria sfera impenetrabile all'altro. Ma siffatta esclusione implica una comunità, un campo neutro e omogeneo, in cui le singole sfere coesistono e insieme si escludono a vicenda, cioè uno spazio. Il tempo a sua volta nasce dall'istante, dal presente momentaneo in cui la riflessione scopre che l'Io e il non Io s'incontrano nell'intuizione. E questo presente non è qualcosa di stabile, ma un elemento fuggitivo, che esiste solo in rapporto con un altro: esso è come il punto che, movendosi, genera la linea; con la differenza che la linea dei punti presenti alla coscienza non è contemporanea, bensì successiva.

Anche l'intuizione è uno stadio che dev'essere sorpassato. Essa ci dà, sì, un mondo oggettivo; ma incostante ed effimero. E la riflessione, facendone nuovamente il proprio oggetto, lo stabilizza e lo fissa. Questo fissaggio è opera dell'intelletto *(Verstand)*: facoltà eminentemente conservativa, che sottrae la materia intuitiva alle sue fluttuazioni nel tempo, elevandola a una stabile essenza con-

cettuale. E la riflessione sul concetto è il giudizio: atto con cui si confronta, si divide e si ricompone la materia intellettuale. Infine la riflessione sul giudizio ci dà coscienza del nostro supremo potere di astrarre da ogni oggetto determinato, cioè la ragione *(Vernunft)*. Ognuna di queste riflessioni è un atto di elevazione dello spirito teoretico. L'Io riflette sulla sua originaria attività e si trova limitato nella sensazione; riflette sulla sensazione e intuisce; riflette sull'intuizione e intende quel che intuisce; riflette sull'intelletto e giudica; riflette sul giudizio e si concepisce come forza capace di astrarre da tutti gli oggetti, come pura soggettività che si determina solo mediante sè stessa [1].

Abbiamo così, nell'insieme, due serie teoretiche: l'una che va dal principio fondamentale della WL all'immaginazione produttiva, cioè all'opera dell'immaginazione che crea gli oggetti della conoscenza; l'altra che da questi dati di fatto, in quanto son presenti alla coscienza, risale al principio supremo. Le sue serie sono inverse: la prima che ci dà l'ordine della produzione delle cose è discensiva, la seconda che ci dà l'ordine della loro riproduzione nella coscienza è ascensiva. La ragione profonda di questa doppia serie sta in ciò, che l'intervento della coscienza inverte l'ordine genetico delle cose: come già aveva riconosciuto Aristotele, l'ultimo per sè è il primo per noi e viceversa. Ma si può obiettare che, se l'inversione è legittima per la filosofia dommatica, che pone una genesi ontologica distinta da una genesi gnoseologica, come mai può giustificarsi in una filosofia critica,

---

[1] Tutta questa materia è contenuta nel § 4 della *Grundlage* (1794) e nel *Grundriss* (1795).

che assume solo una genesi gnoseologica? Non è difficile dare una risposta, anche se Fichte non si è proposta l'obbiezione. Il compito di una filosofia critica è di ricostruire, attraverso l'unico ordine gnoseologico che è accessibile a noi, anche l'ordine ontologico; cioè di spiegare nelle sue fasi la genesi di quel sentimento dell'essere e della sua necessità che ci si dà nelle fasi della conoscenza. Ora, la filosofia di Fichte assolve questo compito, assumendo una produzione incosciente dell'Io e una riproduzione cosciente; la prima è bensì ideale al pari della seconda, ma in confronto di questa appare reale, « ontica », per il fatto stesso che è inconsapevole, e che lo spirito, ritrovandola in sè, l'avverte come resistente ed estranea, non altrimenti che se procedesse da enti estramentali.

Riconoscendo questo pregio della doppia deduzione fichtiana, bisogna però in pari tempo riconoscere che l'esecuzione è, nella seconda parte, non meno deficiente che nella prima. Tutta la redazione della WL risente della fretta con cui è stata composta e della scarsa maturazione dei problemi particolari nella mente del filosofo. La storia prammatica dello spirito è ben lontana dal riprodurre le tappe della deduzione discensiva, che sono a loro volta assai mal delineate e mal connesse. Con ben altra maturità vedremo ripresentarsi il problema del doppio ordine teoretico nella filosofia hegeliana.

La filosofia teoretica si chiude con la riaffermazione consapevole del principio fondamentale da cui era partita: il principio della limitazione dell'Io per mezzo del non Io. Tutte le determinazioni di quest'ultimo son poste dall'intelligenza; ma il non Io stesso è per l'intelligenza un presupposto insu-

perabile. Dato l'urto che gli oggetti fanno su noi, possiamo spiegarci, secondo le leggi mentali, quale direzione prenderà e quali reazioni potrà suscitare, ma l'urto stesso è qualcosa d'inesplicabile teoreticamente. Di qui il nuovo problema: spiegare l'urto (l'*Anstoss*). E poichè, nella partizione sistematica della filosofia abbiamo visto che la sezione teoretica corrisponde al problema della determinazione dell'Io per mezzo del non Io, e la sezione pratica a quello della determinazione del non Io per mezzo dell'Io, la spiegazione dell'urto rientra evidentemente nell'àmbito della seconda [1].

In altri termini, il soggettivo e l'oggettivo sono considerati come uniti e armonizzati in modo che il primo segue dal secondo: *io conosco*; ovvero, in modo che l'oggettivo deve seguire dal soggettivo: *io agisco*. Ma un oggettivo che segue dal soggettivo significa una realtà che segue da un'idea o da un concetto. Nell'agire infatti io mi propongo qualcosa da fare, cioè l'idea di qualcosa da realizzare, e la traduco in atto. Ma un concetto posto come principio determinante di una realtà oggettiva è un fine, e la causalità del fine è ciò che si chiama volere. Il fine intenzionale o il volere è dunque il protagonista della pratica, come l'intelligenza del conoscere.

Nella determinazione preliminare di questo principio motore, dobbiamo richiamarci ai criteri informatori dell'intero sistema. Abbiamo visto nella filosofia teoretica che il lavoro dell'intelligenza nelle sue tappe progressive dipendeva dall'attività infinita

[1] Questa 2ª parte è svolta nel § 5 della *Grundlage* e, più ampiamente e organicamente nell'*Einleitung* e nel *Zweites Hauptstück* della *Sittenlehre*. Noi ci riferiamo in modo particolare nel testo a questa seconda redazione.

dell' Io, che dava l' impulso a superare i limiti posti dal non Io. Ora è questa stessa infinità che anima l' Io pratico facendo del suo fine una meta infinita, in via di continua realizzazione, ma non mai completamente realizzata. L' Io infinito o assoluto è dunque il nascosto motore dell'attività teoretica e dell'attività pratica; la prima è messa in moto dall'urto del non Io che non può spiegare; la seconda spiega l'urto, in quanto essa stessa lo suscita; esse sono pertanto reciprocamente condizionate, nel senso che, senza l' Io pratico (l'urto), non c' è il teoretico, e senza quest'ultimo, l'altro non appare nella luce della coscienza. Per conseguenza l' Io pratico è la *ratio essendi* dell' io teoretico, l' Io teoretico la *ratio cognoscendi* dell' io pratico [1], e l'uno e l'altro hanno la comune ragione nell' Io assoluto. Essere e sapere, divisi tra loro nelle due sfere dell'agire e del conoscere, sono congiunti, anzi identici, nella loro fonte assoluta e inconoscibile come tale [2].

Resta ora a vedere in qual modo l' Io pratico spieghi l'urto del non Io. In conformità delle chiarificazioni precedenti, si tratta di mostrare come l' Io assoluto può, nella sua attività pratica, darsi quei limiti che l' intelligenza esige. Un tale problema può essere risolto solo per mezzo di un'attività che sia in pari tempo infinita e finita: e questa è lo sforzo *(Streben)*, dove l' infinità non è uno stato attuale, ma una meta da realizzare, e la finitezza è il mezzo per realizzarla. Ogni sforzo è infatti una causalità impedita, che tende a sorpassare l' impedi-

---

1 K. FISCHER, op. cit., p. 374.

2 *Das System der Sittenlehre*, Einl. n. 5, p. 9: « L'uno che vien diviso, e ch' è a fondamento di ogni coscienza, è assolutamente=X e non può, in quanto semplice, venire in alcun modo alla coscienza ».

mento; esso esige dunque un contro-sforzo *(Wider-Streben)*, che continuamente lo attivi. Questa opposizione è immanente a tutti i gradi dell'essere: anche nella materia bruta, non si può assumere una forza centrifuga senza una corrispondente forza centripeta; di qui la tendenza di essa verso l'equilibrio delle forze, che è l'origine del suo meccanismo. Nell'Io l'antitesi è potenziata dalla coscienza: da una parte v'è l'attività espansiva illimitata, dall'altra l'attività riflessa e centripeta; il risultato è uno sforzo all'infinito *(Streben ins Unendliche)*, perchè ogni impedimento che l'attività suscita nel suo cammino dev'essere continuamente superato, non potendo contenere la piena dell'inesauribile corrente. Si può dire che questa infinità dello sforzo è l'unico modo con cui le estrinsecazioni finite dell'Io pratico riescono ad adeguarsi alla potenza dell'Io assoluto; non diversamente che l'infinità delle forme e delle intuizioni è il solo modo con cui l'Io teoretico pareggia la tendenza realizzatrice infinita dell'Io pratico.

Dev'esservi pertanto una storia prammatica dell'attività pratica analoga a quella che si dà della rappresentazione, anzi bisogna riconoscere che è la medesima storia, considerata una volta dal punto di vista dei risultati, un'altra da quello degli impulsi. Infatti, la dipendenza della teoria dalla pratica non è che la dipendenza della rappresentazione dallo sforzo che la sorregge. I momenti di questa storia sono tracciati da Fichte con molta finezza psicologica, ma non con eguale precisione. *Trieb* (inclinazione), *Sehnen* (senso della mancanza, bisogno), *Begehren*[1] (desiderio), *Fordern* (esigenza), sono

[1] La lingua italiana non ha due termini che colgano la differenza

le tappe principali che la corrente dello sforzo traversa e supera nel suo movimento progressivo. Quel che nel bruto meccanismo materiale è mero sforzo, nell'Io cosciente diventa sentimento *(Gefühl)* dello sforzo, cioè inclinazione *(Trieb)*. Essa è l'analogo pratico della rappresentazione teoretica, o meglio, per la spiegata dipendenza del teoretico dal pratico, è la fonte della vita rappresentativa *(Bildungstrieb, Vorstellungstrieb)*. Ma l'inclinazione, come tendenza verso una meta non raggiunta, implica un vuoto, una mancanza *(Sehnen)*, quindi un desiderio *(Begehren)* di appagamento. E l'attività del desiderare è estremamente mobile, nessun oggetto, nessuna determinazione finita potendo pareggiare il bisogno infinito dello spirito. Di qui sorge un'esigenza analoga a quella che ci si è presentata nella vita teoretica: come l'infinita mobilità dell'intuizione doveva essere fissata dal concetto e sottratta dall'astrazione razionale alle fluttuazioni del suo contenuto particolare, così un'egual forza è richiesta per astrarre la pura e stabile forma del desiderio. In tal modo, l'attività pratica, traversando e superando la folla degli impulsi e dei sentimenti, tocca la meta dell'esigenza pura *(Fordern)*, cioè del dovere *(Sollen)*, ed entra nella sfera superiore della moralità.

Prima d'inoltrarci nel nuovo cammino, vogliamo per un momento sostare e misurare quello che abbiamo già percorso. Ancora una volta ci sentiamo colpiti da uno sgradevole senso di sproporzione tra

---

tra *Sehnen* e *Begehren*; l'uno e l'altro esprimono un desiderare, ma nel *Sehnen* prevale il momento negativo, nel *Begehren* invece il positivo. Fichte considera il *Sehnen* come « l'indeterminata sensazione di un bisogno » (*Sittenlehre*, p. 109); invece « un *Sehnen* determinato mediante il suo oggetto è un *Begehren* » (ibid., p. 131).

la grandiosità del piano e la meschinità dell'esecuzione. Nessuno più di Fichte ha avuto il sentimento progressivo del carattere dinamico della vita pratica, simboleggiata dall' idea dello sforzo infinito, che mai s'appaga, non potendo mai adeguare nei suoi risultati finiti l' impulso inesauribile della sua fonte spirituale. Ma una filosofia dell'azione ridotta a una dialettica delle inclinazioni e dei desideri è una ben povera cosa; la volontà e l'azione sono valori troppo complessi per poter essere contenuti in questi angusti schemi. Di tale deficienza lo stesso Fichte si fa consapevole, e nelle due opere seguenti, la *Dottrina del diritto* e la *Dottrina della morale*, si sforza di colmarla, ampliando gli argini e introducendo nuovi dati, senza riuscire però a creare una omogeneità organica tra il nuovo e l'antico.

Anche profonda è la sua idea di voler realizzare in pieno quel primato della ragion pratica, che Kant aveva intravveduto, fondando le fasi della vita rappresentativa su quelle della dialettica dell'azione. Ma non diversamente da Kant, se pure con un senso più vivo dei particolari, egli ha solo enunciato il problema senza risolverlo. La genesi della rappresentazione dall' impulso è da lui effettuata, piuttosto con un raccostamento dei due nomi *(Vorstellungs-Trieb)* che con una compenetrazione dei processi spirituali corrispondenti. E, per giungere alla prima radice del problema dei rapporti tra la conoscenza e l'azione, si può dire che egli abbia spiegato per mezzo dell'attività pratica l'urto da cui s' inizia la vita teoretica? Che lo sforzo esiga l'urto dell'ostacolo, non significa affatto che esso lo crei: l' impedimento che costringe l'attività dell' Io a riflettersi sta come un dato insuperabile di fronte all' Io pratico, non meno che all' Io teoretico.

Il problema più profondo che si nasconde dietro questo schermo è quello della realtà della natura. Al tempo della redazione della prima WL, esso non è in primo piano nella mente di Fichte; sarà il contrasto con Schelling, dopo il 1800, che lo renderà di viva attualità. Per ora, egli si appaga di considerare la natura come un fenomeno dell'Io teoretico, che ha la sua radice nell'esigenza pratica d'impedire, e quindi di promuovere per contrasto, l'attività realizzatrice dello spirito. Dall'angustia soffocante di questa visione egli non riuscirà mai ad uscire; anzi la polemica con lo Schelling tenderà a imprigionarvelo anche più strettamente.

4. Diritto, morale, politica. — È molto probabile che Fichte, scrivendo nel 1794 la prima WL, abbia intenzionalmente appena accennato i problemi della pratica, proponendosi di trattarli per esteso subito dopo in un'altra opera. Questo, non perchè quei problemi gli fossero poco familiari e richiedessero un più maturo esame; anzi, la sua precedente attività pubblicistica glieli aveva resi fin troppo familiari, e, appunto perciò, poco disciplinabili negli aridi e angusti schemi della WL. Liberatosi nel 1795 (col *Grundriss des Eigentümlichen der WL*) delle più assillanti questioni teoretiche relative alla deduzione della rappresentazione, egli stende di getto, nell'estate del 1796, il grosso volume della *Dottrina del diritto*, e due anni dopo chiude questo ciclo di operosità con la *Dottrina della morale*, che nel suo epilogo si ricongiunge ai discorsi del 1794 sulla *Missione del dotto*.

Una distinzione del diritto dalla morale non si lascia in nessun modo dedurre dalla serie delle

inclinazioni e dei desideri in cui si compendia, secondo lo schema della WL, l'attività pratica. Essa è un'aggiunta nuova introdotta nei due trattati, che risente in gran parte di reminiscenze kantiane. A sentire gli storici, specialmente il Léon [1], Fichte avrebbe posto su basi del tutto diverse da Kant quella distinzione; egli sarebbe stato il primo a porre in più giusto rilievo la precedenza del diritto sulla morale e la sua perfetta indipendenza da essa. In realtà, egli non ha fatto che ricalcare, almeno nelle tesi fondamentali, le orme di Kant, e solo ha accentuato il carattere metafisico delle proprie deduzioni, conforme all'evoluzione metafisica da lui impressa al criticismo.

Diritto e morale si distinguevano per Kant come l'esterno e l'interno, l'azione e l'intenzione, la legge coattiva e l'obbligazione della coscienza. Questa distinzione resta sostanzialmente immutata per Fichte, che però, invece di farne due aspetti della stessa cosa, ne ha fatto due momenti dialetticamente successivi del medesimo processo, la sfera del diritto e la sfera delle azioni, considerate come estrinsecazioni della soggettività. Due aspetti del problema son qui da considerare: l'aspetto soggettivo, cioè la fonte personale del diritto, e l'aspetto oggettivo, cioè l'estrinsecazione della persona in rapporto ai propri simili e alle cose del mondo materiale. Il giusnaturalismo del secolo XVIII aveva posto particolarmente in rilievo il primo dei due, e considerato il secondo come una dipendenza di esso: di qui l'estremo individualismo della conce-

---

1 X. Léon, *Fichte et son temps*, I, p. 479 e sgg. Come precursori di Fichte nell'affermare l'indipendenza del diritto dalla morale, il Léon cita l'Erhard (con la sua curiosa *Apologia del diavolo*) e il Maimon.

zione dei diritti di natura, appartenenti alla persona come tale, senza riguardo ai suoi rapporti sociali. Anche Fichte non può negare che il diritto risalga, come alla propria fonte primaria, alla personalità individuale, e parla di un diritto originario *(Urrecht)*, che appartiene a ogni uomo come tale e che consiste nella pretesa alla conservazione dell'assoluta libertà e intangibilità del corpo e del suo libero influsso sul mondo sensibile [1]. Il corpo umano infatti è la prima e più immediata estrinsecazione dell'Io nel mondo, lo strumento articolato con cui esso può far presa sulle cose materiali [2]. Ma, parlare di diritti originari dell'individuo significa formulare una finzione scientifica, necessaria per l'analisi degli elementi costitutivi del diritto, però inefficace ai fini pratici a cui tende l'ordine giuridico.

È indispensabile perciò considerare anche l'altro aspetto, sociale e statale, del diritto, per averne una nozione compiuta. Ora l'Io non è, o non si fa veramente Io, se non in presenza di altri soggetti. Credere che il soggettivismo fichtiano sia solipsismo, significa fraintenderlo: egoità *(Ichheit)* e individualità, egli dice espressamente, sono concetti molto diversi. Il primo equivale a spiritualità in genere [3], in quanto si realizza in un atto sempre soggettivo. E il singolo soggetto richiama altri soggetti: l'uomo non diventa tale se non tra gli uomini [4]. In questa molteplicità d'individui si esplica la vita del diritto. Il singolo essere razionale, infatti, non può porre

---

1 *Grundlage des Naturrechts*, §§ 9-11, pp. 116-123.

2 Egli pretende perfino dedurre il corpo dall'attività dell'Io (ibid., § 5, p. 60).

3 *Zweite Einleit.*, p. 89.

4 *Naturrecht*, § 3, p. 43.

altri esseri razionali fuori di sè, senza porsi in un determinato rapporto giuridico con essi. Il carattere di questo rapporto è di assoluta reciprocità: nessuno può riconoscere l'altro, se non si riconoscono scambievolmente, e nessuno può trattare l'altro come libero essere, senza che il trattamento sia scambievole [1].

A questo aspetto sociale del diritto Fichte dà un fortissimo rilievo. Kant era ancora molto legato all'individualismo del secolo XVIII, sebbene si sforzasse di superarlo con la sua visione di un ordine giuridico come norma della coesistenza della libertà di tutti, e sebbene fosse il primo a negare il significato del diritto di proprietà come diritto reale *(ius in re)*, e ne facesse un diritto della persona in confronto di altre persone. Fichte eleva a principio generale il caso particolare formulato da Kant ed afferma che « non ha senso parlare di un diritto sulla natura, sulla terra, sugli animali come tali. La ragione umana ha su queste cose solo potenza, non diritti... Solo in quanto altri pretendono insieme a me una cosa, sorge un diritto su di essa » [2]. Ma la coesistenza degli uomini che il diritto contempla è, per Fichte come per Kant, sempre quella esterna: « solo mediante azioni, estrinsecazioni della libertà nel mondo sensibile, vengono gli esseri razionali in rapporto giuridico tra loro: il concetto del diritto si riferisce soltanto a ciò che si manifesta nel mondo dei sensi; ciò che in esso non ha causalità, ma resta nell'interno dell'anima, appartiene alla morale » [3].

Questa esteriorità del diritto implica la coattività delle sanzioni giuridiche e quindi l'esistenza di uno

1 Ibid., § 4, pp. 45-48. 2 Ibid., § 4, p. 59. 3 Ibid., p. 59.

stato che le somministri. È caratteristico notare che la *Rechtslehre*, anche nella sua partizione sistematica, pone in rilievo la dipendenza dell'organizzazione statale da questa funzione punitiva e costrittiva, trattando successivamente l'*Urrecht*, lo *Zwangrecht* e infine lo *Staatsrecht*. Il diritto d'imporre le sanzioni giuridiche è dunque condizione e non conseguenza dell'ordinamento politico; lo stato sorge come soluzione del problema di « realizzare una forza mediante la quale tra persone che vivono insieme può essere imposto un diritto » [1]. E il mezzo per risolverlo è ancora per Fichte il contratto sociale, concepito alla maniera del Rousseau, con qualche clausola più radicale suggerita dalle più recenti esperienze della rivoluzione francese. Forse non immemore della cospirazione del Babeuf, Fichte infatti introduce il principio che ognuno debba poter vivere del proprio lavoro, deducendolo dal diritto di proprietà. Quest'ultimo si giustifica solo a condizione che a ciascuno sia garentito il suo; perciò, sempre che un individuo non possa vivere del proprio lavoro, a costui non è lasciato il suo: dunque il contratto sociale è nei suoi confronti annullato, e da questo momento egli non è giuridicamente tenuto a riconoscere la proprietà altrui. Per impedire questa rottura del contratto e l'insicurezza sociale che ne deriva, Fichte suggerisce che tutti i consociati si obblighino contrattualmente a sovvenire ai bisogni dei non abbienti, in modo che abbiano almeno la possibilità di vivere [2].

Il concetto dello stato di polizia testè tracciato non esaurisce tutti i compiti della politica, ma adempie solo quelli di natura giuridica. L'ingresso

---

1 Ibid., § 16, p. 154. 2 Ibid., § 18, pp. 214-215.

dell'individuo nel mondo morale implica, come vedremo, nuovi compiti di natura più elevata.

Dal diritto alla morale v'è per Fichte progresso dialettico. Il diritto concerne le azioni nella loro esteriorità, in quanto fanno presa sulle cose del mondo sensibile e sono solidali con esse, formando tutte insieme ciò che noi chiamiamo natura [1]. Più in là degl'impulsi e degl'interessi naturali il diritto non va; e anche se esso ha per protagonisti degli individui umani, questi costituiscono a lor volta una molteplicità naturale, limitata nel suo tutto e nei suoi elementi costitutivi. Ciò non vuol dire che il diritto coincida con la bruta e immediata natura; esso è una disciplina della natura, quindi un che di mezzo tra la necessità e la libertà, tra la natura e lo spirito. Ma l'infinita attività dell'Io non può appagarsi di nessuna manifestazione finita: la molteplicità dei soggetti esige l'unità, gl'impulsi materiali e sensibili esigono impulsi universali e formali, la natura esige lo spirito. La sfera della moralità abbraccia appunto questi elementi superiori che emergono dal movimento dialettico dell'Io.

Il nostro essere appare così sdoppiato: « Se io mi considero come un oggetto determinato secondo la legge dell'intuizione sensibile e del pensiero discorsivo, allora la mia inclinazione non è che inclinazione naturale, perchè io stesso non sono che natura. Se invece mi considero come soggetto, essa diviene per me una inclinazione spirituale o legge dell'autonomia ». La ragione è che « colui che riflette è più alto della cosa su cui riflette; perciò l'inclinazione del riflettente, del soggetto della co-

---

[1] *Sittenlehre, Zw. Hauptst.*, § 8, pp. 113-125.

scienza, è più alta, e un'attività pratica [1] determinata da essa è egualmente più alta. Ora, l'oggetto della riflessione è la natura; perciò il riflettente è opposto alla natura e al di sopra di essa. L'inclinazione più elevata, come pertinente alla pura spiritualità, tende all'assoluta autodeterminazione » [2]. Ma l'Io nella sua integrità è soggetto-oggetto, spirito-natura; quindi il contrasto dei due termini dev'essere composto in una unità, che dando allo spirituale la preminenza che gli spetta, riconosca all'elemento naturale il suo posto e la sua funzione subordinata.

Deriva di qui che l'inclinazione morale *(Sittlicher Trieb)* è un'inclinazione mista, che ha dall'inclinazione naturale la sua materia e da quella pura la sua forma [3]. Con tale veduta, Fichte tende a superare il dualismo kantiano tra la sensibilità e la ragion pratica, mostrando che la vita etica non consiste nella compressione dell'una a favore dell'altra, ma in una liberazione dell'una per mezzo dell'altra, cioè in un processo di elevazione, attraverso il quale gl'impulsi naturali si purificano. E un'altra conseguenza della concezione fichtiana è che, non potendo questa natura in noi essere eliminata, ma esercitando essa una continua resistenza alle forze più alte della moralità, il fine di queste ultime non è mai realizzato, ma sempre in via di realizzarsi. Il concetto del dovere esprime appunto tale esigenza infinita, che non ha una meta fissa innanzi a sè, ma una mobile meta, la quale si sposta a misura che noi ci sforziamo di avvicinar-

---

1 Il testo dice: *Begehrungsvermögen*, cioè facoltà di desiderare, che nel linguaggio kantiano equivale a facoltà pratica.

2 Ibid., § 9, p. 134. 3 Ibid., § 12, p. 153.

vici. Essa è l' ideale morale, incommensurabile nella sua infinità con ogni realizzazione finita, e adeguato solo all' impulso infinito dell' Io puro che lo suscita.

Lo stesso si può dire della libertà che, se nella sua essenza coincide con l' Io puro, nella sua pratica esplicazione invece è un divenire continuo, un superamento della schiavitù degl' impulsi naturali. La sua formola è: *Ich soll frei handeln, damit Ich frei werde*[1] (debbo agire liberamente per diventare libero). L'autonomia del volere non è mai un possesso, ma un'esigenza e una meta.

La funzione della natura, in questo processo di liberazione spirituale, è più complessa che nella concezione kantiana, pur traendo da essa la sua ispirazione fondamentale. Per Kant, la natura è un ostacolo da vincere; per Fichte, è da una parte mera resistenza ed inerzia *(Trägheit)*, che mediante una lunga abitudine si riproduce all' infinito, e diviene infine tale impotenza al bene, che coincide col male radicale[2]. D'altra parte, quella stessa resistenza è condizione positiva dell'esplicazione della vita morale, e la forza dell' Io puro, che la supera, la conserva nel medesimo tempo trasfigurata ed epurata. Così essa si converte in un elemento di potenza e di ricchezza per lo spirito, e con la sua viva presenza sconfessa ogni mortificante ascetismo e rigorismo.

In conformità di queste premesse, la dottrina fichtiana dei doveri comprende non soltanto doveri formali, ma anche doveri per così dire materiali. Il primo e precipuo dovere formale è: agisci se-

---

[1] Ibid., p. 157.

[2] Da essa Fichte fa derivare la *Feigheit* (infingardaggine) e la *Falschheit* (falsità): ibid., *Dritter Absch.*, § 16, p. 203.

condo la tua coscienza *(Gewissen)*, dove la parola coscienza non esprime una mera consapevolezza teoretica *(Bewusstsein)*, ma un convincimento profondo e infallibile, un giudizio pratico senza possibilità di appello [1]. Doveri materiali sono invece quelli che concernono la funzione del limitare e del promuovere, in una parola, dell'educare, gli elementi della natura sensibile, per volgerli al servizio della moralità. Tali sono i doveri verso il nostro corpo: negativo il primo, nel senso che esso non può esser trattato come fine supremo dell'esistenza; positivo il secondo, nel senso che dev'essere sviluppato in modo che agevoli per quanto è possibile i fini della libertà; limitativo il terzo, nel senso che ogni piacere sensibile, il quale non si riferisca a quella funzione positiva, è contrario alla legge morale [2].

Un altro gruppo di doveri concerne i rapporti tra la vita morale e la vita teoretica. Inclinazione morale e conoscenza sono in relazione di causalità reciproca *(Wechselwirkung)* tra loro. Il primo e ultimo fondamento di tutto il mio conoscere è il mio dovere. Questo è l'intelligibile « in sè », che, mediante le leggi della rappresentazione sensibile, si converte in un mondo sensibile. D'altra parte, la conoscenza opera sull'inclinazione morale, dando ad essa il proprio oggetto. Seguono di qui tre leggi etiche, la prima negativa: non subordinare mai la ragione teoretica come tale, ma ricerca con assoluta libertà; la seconda positiva: forma la tua facoltà conoscitiva come meglio puoi: impara, pensa, indaga come puoi; la terza limitativa: riferisci sempre la tua riflessione, *formaliter*, al tuo dovere.

---

1 Ibid., *Zw. Hauptst*; § 13, p. 160; *Dritt. Hauptst.*, § 15, p. 178.
2 Ibid., *Dritt. Hauptst.*, § 18, pp. 219-220.

Sii sempre consapevole chiaramente di questo fine. Non indagare per mera curiosità, ma per dovere. Conosci per sapere qual è il tuo dovere [1].

Se ora dalla vetta della moralità, volgiamo lo sguardo alla tappa oltrepassata del diritto, vediamo trasformarsi i suoi rapporti coattivi in più elevati e liberi vincoli di coscienza. L'obbligo giuridico ed esteriore di rispettare la libertà degli altri diviene un obbligo interiore. La mia autonomia è condizionata da quella altrui; nessuno può conseguire il suo fine etico, se tutti non lo conseguono. Perciò io sono, dall'essenza stessa della libertà, tenuto a limitarmi nelle mie azioni libere, in modo da lasciare ad ogni altro uomo la possibilità di agire liberamente [2]. E lo Stato, organo della coazione giuridica, si trasforma a sua volta, nella coscienza morale, in un mezzo per promuovere la solidarietà etica degli uomini tra loro, cioè include in sè quelle funzioni di legame etico che noi siamo soliti di attribuire a una chiesa.

Alla comprensione di questi compiti sono dedicati due scritti molto originali di Fichte, la *Missione del dotto* del 1794 e lo *Stato commerciale chiuso*, il quale ultimo, pur essendo stato scritto molti anni dopo (nel 1800) e concepito in apparente antitesi con la visione politica già esposta, appartiene tuttavia allo stesso ciclo d'idee.

---

1 Ibid., § 18, p. 221. Altrove (§ 19), Fichte distingue i doveri in mediati e immediati. I primi si compendiano così: non intraprender nulla che, secondo la tua coscienza, possa portar pregiudizio alla conservazione di te stesso; positivamente, fa tutto quello che, secondo la tua migliore convinzione, promuove questa conservazione. Doveri immediati son quelli che concernono i rapporti della libertà dei singoli e l'espansione e il miglioramento delle condizioni morali dell'umanità.

2 Ibid., § 18, pp. 225, 236.

La *Missione del dotto* tratta dei compiti del ceto intellettuale nella società e nello Stato. L'esser « dotto » è una specificazione più alta dell'esser uomo; quindi la missione del dotto presuppone quella dell'uomo in genere e la determina e l'indirizza. In quanto l'uomo è dotato di ragione, egli è fine a sè stesso. Questo carattere dell'essere assoluto, dell'essere per sè, è il suo carattere o la sua missione. Agli esordi, l'uomo non n'è consapevole: come individuo sensibile, il suo essere è condizionato da qualcosa di esterno, da una natura impulsiva e irrazionale. L'acquisto dell'abilità di comprimere e distruggere le imperfette inclinazioni sorte prima del risveglio della ragione si chiama cultura. Esso è il più alto mezzo per avvicinarsi al supremo fine umano, cioè al pieno accordo con sè stesso. Raggiungere questo fine non è in potere dell'uomo, quindi non appartiene alla sua missione, ma solo avvicinarvisi infinitamente: il progressivo perfezionamento e non l'assoluta perfezione è la conseguibile meta della sua attività [1].

Teatro di questa attività è il consorzio umano. L'uomo non può vivere isolato, ma è destinato a vivere in società; solo con l'unione degli uomini tra loro può avvenire il perfezionamento della specie. Anche la natura presenta una solidarietà delle sue parti; ma questa si effettua per subordinazione, mentre la solidarietà umana si esplica per coordinazione. L'uomo può bensì servirsi delle cose irrazionali come di mezzi e strumenti subordinati, ma non dei suoi simili. Perciò la cooperazione degl'individui al fine della solidarietà sociale implica at-

---

[1] *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), *Erste Vorles.*

tività libera e consensi spontanei, che solo la cultura è in grado di promuovere [1].

Ma la collaborazione sociale non si fa per concorso di forze individuali disgregate e atomistiche. V'è una organizzazione del lavoro che moltiplica l'efficacia degli sforzi; e i ceti sociali *(Stände)* sono appunto i membri di essa. Ogni individuo dunque partecipa all'attività sociale attraverso il ceto cui appartiene; e, poichè la sua cooperazione è, come s'è detto, essenzialmente libera, tale è anche la sua appartenenza a un ceto. Questo non è una casta chiusa, ma una sfera di azione scelta spontaneamente e, come tale, degna del rispetto, qualunque sia la funzione che le è assegnata [2].

Anche il dotto entra nella società non come un individuo, ma come un ceto, che è insieme uno tra gli altri e uno sugli altri. Infatti, la cura di un concorde sviluppo di tutte le capacità umane organizzate nei singoli ceti presuppone la conoscenza di queste capacità e la scienza degli impulsi e dei bisogni umani; ma tale sapere si fonda a sua volta sopra una capacità che deve essere coltivata e sviluppata. Non basta conoscere in genere, ma bisogna imparare a conoscere in quale determinato grado di cultura è quella particolare società di cui si è membro. In tre gruppi di dottrine si compendia l'attività specifica della cultura: filosofiche, sperimentali e storiche. Forte del loro possesso, il dotto realizza in sè la più alta visione del progresso umano e dei mezzi per promuoverlo; egli è pertanto il vero educatore dell'umanità [3].

---

[1] Ibid., *Zw. Vorles.* [2] Ibid., *Dritte Vorles.*

[3] Ibid., *Vierte Vorles.* La quinta e ultima lezione è una critica di Rousseau. Fichte riconosce implicitamente quel che deve al suo grande predecessore; egli consente all'impulso generoso che ha ispi-

Riprendendo lo stesso tema nell'ultima sezione della *Dottrina della morale*, Fichte aggiunge alcune considerazioni importanti sul compito dello Stato in rapporto alla cultura. Esso non può proteggerla e promuoverla direttamente, perchè ogni progresso nel sapere è affidato alla libera ricerca; e lo Stato non è un ricercatore. L'aiuto può essere solo indiretto, con mezzi e opportunità di lavoro conferiti alle persone che attendono alla cultura. E il dotto a sua volta è, mediatamente, un funzionario dello Stato, perchè è educatore dei concittadini e dei funzionari immediati. Lo Stato però non può prescrivergli quel che deve insegnare, sotto pena di snaturarne e corromperne la missione [1]. Dal che si può argomentare facilmente come il Fichte, pur accogliendo alcune esigenze dello Stato etico, è ben lontano dal fare dello Stato un fine morale assoluto; ancora nella *Sittenlehre* del 1798 egli riafferma il concetto enunciato nella *Bestimmung des Gelehrten* del 1794, che: « La vita nello Stato non appartiene al fine assoluto dell'uomo, ma è solo sotto certe condizioni un mezzo per fondare una società perfetta » [2].

Come si spiega allora che, a distanza di soli due anni dalla *Sittenlehre*, Fichte ha potuto scrivere quello *Stato commerciale chiuso (Der geschlossne Handelsstaat)*, che è un modello di ciò che oggi si

rato l'ideale dello stato di natura; ma contesta che la meta sia adeguata all'impulso. Rousseau dimentica che l'umanità può avvicinarsi all'ideale solo mediante cura, attività, lavoro; e che quindi questo ideale non può essere la natura primitiva, che è rozza e selvaggia senza la mano dell'uomo. Rousseau, aggiunge acutamente Fichte, ha più l'energia del subire che dell'agire; egli sente forte la miseria dell'uomo, ma non ha la forza di sollevarla.

[1] *Sittenlehre, Dritt. Hauptst.*, p. 255.

[2] *Bestimmung des Gelehrten, Zw. Vorles.*, p. 18.

chiamerebbe uno Stato autarchico, e che sembra una piena sconfessione dei suoi precedenti ideali rivoluzionari? Questo problema ci obbliga a riconsiderare tutta la concezione politica fichtiana, per vedere se in essa vi sia stata una deviazione brusca o una evoluzione continua. Fin dagli scritti apologetici in favore della rivoluzione francese, noi possiamo osservare in Fichte un atteggiamento democratico piuttosto che liberale. Egli parla, sì, della libertà ad ogni piè sospinto, e ne fa oggetto di una costante rivendicazione, ma l' idea di libertà acquista per lui un valore sempre più sopra-individuale, a misura che l' Io, con cui essa coincide, si svincola dai limiti della singola personalità umana, per includere in sè un mondo spirituale sempre più vasto. Nel tempo stesso, lo sviluppo logico della concezione democratica implica per lui, come già per Rousseau, la fondazione di un organismo politico tanto più forte, quanto più grave l'uno e l'altro sentono il pericolo delle tendenze libertarie disgregatrici e delle insidie che al benessere comune possono tendere le forze delle minoranze privilegiate. Così abbiamo visto che, dal concetto della proprietà come un diritto inerente alla personalità umana, Fichte ha dedotto, nella *Rechtslehre*, il diritto di tutti ad essere proprietari; e dallo stesso concetto egli ha tratto l'altro diritto al lavoro, giungendo fino alla radicale conseguenza, che l' individuo a cui questo diritto sia disconosciuto dalla comunità è sciolto dagli obblighi del contratto sociale.

Ora, finchè esiste uno Stato liberale, il cui compito è limitato alla difesa puramente formale dei diritti, è impossibile che esso assicuri la proprietà e il lavoro a tutti i cittadini; esso finirà sempre per sanzionare lo *status quo*, cioè per tutelare i ceti

e gl' individui privilegiati. E in effetti, nella *Rechtslehre*, quando ancora non vagheggiava l' idea di una trasformazione radicale dello Stato, Fichte non riusciva a dare nessuna efficace sanzione al riconoscimento pratico del diritto al lavoro, e si limitava soltanto a suggerire l'opportunità che tutti i consociati si obbligassero nel contratto sociale a sovvenire ai bisogni dei non abbienti [1].

Ma il suo pensiero, insoddisfatto di un compromesso così empirico e poco risolutivo, ha continuato ad elaborare il problema, fino a trovarne una soluzione che pareggia in radicalismo logico il radicalismo sociale delle premesse. Lo *Stato commerciale chiuso* nasce come risposta al quesito: di cercare una forma di organizzazione politica che assicuri a tutti i consociati una eguale possibilità di vita economica [2]. Esso non è dunque una deviazione dalla posizione fichtiana precedente, ma il suo complemento, tanto più paradossale, quanto più logico. Fichte comincia col considerare il suo stato autarchico come un ideale in sè compiuto, e poi studia i mezzi per realizzarlo. Egli parte dall' idea della divisione della società economica in tre ceti: i produttori, gli artigiani, i commercianti. I primi, conforme alle vedute dell'ancora dominante fisiocrazia, sono la parte fondamentale della nazione; gli altri hanno una funzione subordinata e dipendente. Ora, per assicurare a ciascun ceto (e a ciascun individuo di esso) una parte proporzionata della ricchezza sociale, bisogna che il numero degli elementi che lo costituiscono sia rigorosamente limitato. Per i produttori, il limite è dato dalla stessa limitatezza della

---

1 V. retro, p. 236.

2 *Der geschlossne Handelsstaat* (*Werke*, III) lib. I, c. I, p. 432.

terra da coltivare; ma, per impedire che il loro possesso della terra diventi un privilegio, Fichte nega ogni diritto quiritario di proprietà e ammette solo un diritto all'uso della terra[1]. Per gli altri due ceti, invece, il numero dei loro componenti deve essere coattivamente limitato, in modo che le trasformazioni dei beni economici che essi possono compiere siano perfettamente commisurate alla quantità dei beni prodotti nel territorio. Ciò implica il divieto di commerciare con lo straniero; solo allo Stato è provvisoriamente concesso un diritto di scambiare il superfluo con gli altri Stati, finchè non avrà raggiunto la perfetta autonomia[2]. Come ulteriore conseguenza, non è più richiesto un particolare mezzo di circolazione. È indifferente per lo Stato chiuso che vi sia poco o molto danaro: «il troppo e il poco non vi possono aver luogo, perchè il danaro per sè non è nulla, e solo per mezzo dello Stato rappresenta qualcosa. La somma del mezzo circolante non è che simbolo della somma dei beni che si trovano in commercio»[3]. In conclusione, «in uno Stato conforme a diritto, i tre ceti della nazione sono commisurati tra loro, e ciascuno limitato a un certo numero; a ogni cittadino è data una congrua partecipazione a tutti i prodotti del paese, in cambio di un determinato lavoro, perciò il valore reciproco di tutte le cose deve essere determinato e il prezzo fissato secondo una misura convenzionale; perciò è vietato ogni commercio estero dei cittadini». Tutte queste affermazioni si fondano, per esplicito riconoscimento di Fichte, sulla sua teoria della proprietà[4].

---

1 Ibid., lib. I, c. VII, p. 472.
2 Ibid., lib. I, c. II, p. 449.
3 Ibid., lib. I, c. VI, p. 464.
4 Ibid., lib. I, c. VII, p. 470.

La seconda parte dell'opera si diffonde sui vantaggi che lo Stato autarchico arrecherà alla compagine sociale. V'è oggi una lotta commerciale di tutti con tutti, che diviene più pericolosa a misura che il mondo si popola. E non solo tra gli Stati, ma anche tra i ceti e gl'individui si svolge una guerra fratricida, che compromette, non solo le possibilità di progresso, ma anche la totalità della vita politica e sociale. Il nuovo Stato vincerà questa pericolosa anarchia e darà modo alle classi più povere, che uno spietato industrialismo oggi conduce alla rovina, di elevarsi a una condizione di vita decorosa.

Più interessante è la terza parte, che tratta dei mezzi di una graduale attuazione dell'autarchia, i quali, se potevano apparire strani e paradossali nel tempo in cui Fichte scriveva la sua opera, sembrano a noi delle divinazioni profetiche dei tempi nostri. Lo Stato che vuol chiudersi agli altri economicamente deve cominciare con l'introdurre la fabbricazione di tutte le cose che occorrono ai cittadini in quantità sufficienti. E poichè questo non è possibile in tutta l'estensione, deve disabituare il pubblico ai beni economici non producibili nel paese, ricorrere a surrogati e cercar di creare abitudini nuove [1]. Ma, per essere in grado di sopperire almeno ai bisogni più essenziali, occorre che esso abbia raggiunto i confini naturali. Di qui la necessità della guerra. Egli dichiara di non amarla più di ogni altro; ma soggiunge che nelle presenti condizioni delle cose la guerra non è solo inevitabile, ma anche endemica, perchè le rivaltià dei sovrani e gl'interessi dei ceti dirigenti la coltivano artifi-

---

[1] Ibid., lib. III, c. II, p. 509; c. VI, p. 529.

cialmente, in una forma che non è mai risolutiva. Invece, la guerra ch'egli vagheggia per il raggiungimento dei confini naturali e dell'autarchia sarebbe veramente definitiva: conseguito lo scopo, lo Stato si chiuderebbe a tutti gli altri e non avrebbe più ragione di combattere; anzi, generalizzandosi l'autarchia, non ci sarebbe più bisogno di eserciti regolari, che sono spesso l'incentivo alla guerra [1]. Infine, non riuscendosi, all'atto del raggiungimento dei confini naturali, ad effettuare una perfetta discriminazione delle popolazioni, si può supplire con un trapianto artificiale di abitanti da una provincia a un'altra, attraendo i cittadini delle nuove province conquistate nella madre patria e trasferendone altri dalla madre patria nelle province, sempre però « con mezzi amichevoli », e allo scopo di mescolare il vecchio col nuovo sangue [2].

Come si vede, non manca quasi nulla in confronto delle moderne teorie dello spazio vitale. Ma lo spirito animatore della dottrina è diverso. Fichte non muove dall'idea di una sopravvalutazione dei beni economici, ma piuttosto da una svalutazione. Perciò l'autarchia economica non è per lui uno stampo d'acciaio per modellare tutta la vita dei cittadini, ma solo un mezzo per disciplinare l'attività inferiore, in modo da lasciare che la più alta si svolga libera e senza l'assillo della strettezza economica. E la più alta spazia fuori dei confini dello Stato. Non v'è nulla che cancelli ogni differenza di luoghi e di popoli e che appartenga all'uomo come tale e non al solo cittadino, all'infuori della scienza. Mediante questa debbono gli uomini

1 Ibid., lib. III, c. II, pp. 511-512; c. VII, p. 538.
2 Ibid., lib. III, c. VI, p. 533.

durevolmente unirsi tra loro, dopo che in tutto il resto la loro divisione è consumata. Nessuno Stato chiuso può togliere questa unione, anzi la favorisce, perchè l'accrescimento del patrimonio scientifico non è possibile che con le forze unite dell'umanità [1]. E con la scienza anche l'arte, sebbene in una posizione più subordinata, rivendica il diritto all'esistenza fuori dei confini dello Stato. Diamo atto a Fichte della nobiltà delle sue intenzioni; come il comunismo platonico, così il suo socialismo, è una utopia sorta dall'esigenza di restringere, non di ampliare, la sfera del « concupiscibile » o del mero « economico ». Ma nel tempo stesso non possiamo fare a meno di notare che il filosofo moderno è anche più ingenuo dell'antico. A prescindere dalla difficoltà secondaria di mantenere rapporti scientifici e letterari una volta abolito ogni commercio, è possibile mai immaginare che uno Stato, il quale ha cominciato a segregare la propria economia da quella degli altri, non sia costretto a dividere anche più radicalmente gli spiriti, per rafforzare una separazione tanto artificiale e arbitraria? La politica dell'autarchia porta piuttosto alla prassi contemporanea, che non ai vagheggiamenti romantici e umanitari della concezione fichtiana.

5. Il problema critico delle due filosofie. — Nella composizione della prima WL e degli scritti che vi sono connessi, Fichte non ha avuto coscienza fin dall'inizio, come si è detto, di tutte le implicazioni metafisiche della sua dottrina, che gli si son venute rivelando poco per volta. Egli si è posto al

---

[1] Ibid., lib. III, c. VIII, p. 542.

lavoro con l' idea di riesporre la dottrina kantiana, partendo da un principio più unitario e dotato di maggiore forza produttiva che non l'appercezione pura. Le differenze tra questa e l' Io consistono principalmente in ciò, che l'una è soltanto formale e non può agire se non le è offerto un contenuto estraneo; l' Io invece, pur essendo anch'esso formale, si dà da sè un contenuto; inoltre l'appercezione spiega tutto il sistema del sapere che per mezzo di essa si costruisce, ma resta a sua volta inesplicata, e se il pensiero vuole scrutarne l' intima essenza, s' impiglia nei paralogismi della psicologia razionale; mentre l' Io è penetrabile a sè stesso mediante un' intuizione intellettuale, che lo coglie nella sua realtà metafisica. Perciò Fichte ha potuto illudersi per un momento d'avere concentrato nel suo sistema tutta la forza del kantismo, senza le deficienze, le oscillazioni e i limiti della redazione kantiana.

A disilluderlo è intervenuto lo stesso Kant, che, avendo fatto da padrino al suo primo lavoro, non ha voluto permettere che il suo silenzio intorno alla WL potesse essere interpretato come una tacita accettazione di essa, e l' ha pubblicamente sconfessata, in un momento forse male scelto, quando Fichte era sotto l'accusa di ateismo. La sconfessione di Kant è perfettamente coerente coi principii della Critica: la posizione della WL è insostenibile, perchè una pura teoria della scienza non è che una logica pura, i cui principii non giungono fino alla materia del conoscere; volerne estrarre un oggetto reale è un tentativo vano.

Nella sua risposta, Fichte è stato molto moderato e deferente, contro il suggerimento di Schelling che voleva aperta battaglia; ma da quel tempo egli ha

cominciato a convincersi che la sua dottrina eccedeva di gran lunga i limiti di una interpretazione, e ad accentuarne le differenze, piuttosto che le analogie, di fronte al testo kantiano. In fondo, tra Kant che negava ogni metafisica (tranne quella del fenomeno, che non era se non un prolungamento della fisica) e lui che dalle premesse kantiane traeva una ardita metafisica idealistica, non vi poteva essere accordo puntuale. E il problema che racchiudeva i punti fondamentali del dissenso era quello della cosa in sè.

Che la cosa in sè sia stata il costante bersaglio di tutte le critiche dei post-kantiani, non deve indurci nell'errore di credere che sia un errore o una svista di Kant, facilmente cancellabile con un tratto di penna. Essa è come un alone di denso mistero che circonda tutto il sistema, e che non può essere dissipato senza una trasformazione profonda dall'interno del sistema stesso. La denominazione neutrale di cosa in sè dissimula due cose o due incognite diverse: da una parte, il fondo sconosciuto da cui rampollano i dati sensibili su cui s'imprimono le forme della mente; dall'altra il fondo egualmente sconosciuto da cui scaturisce la stessa attività mentale. Che i due misteri potessero coincidere in uno solo, è balenato solo fuggevolmente al pensiero di Kant; ma, per compenetrarli, bisognava sforzarsi di svelarli, cioè entrare in quella zona metafisica, da cui Kant voleva tenersi fuori ad ogni costo.

Le due incognite sono, in fondo, la natura e lo spirito presi in sè, cioè tutta la realtà ultima delle cose. È il tempo ora di chiederci: quale è l'atteggiamento di Fichte di fronte ad esse? Una natura in sè, cioè una fonte assolutamente extra-spirituale da cui scaturiscano gli oggetti della nostra espe-

rienza esterna, non è compatibile con le premesse del suo sistema. La natura per lui non è che il non Io, opposto sì all'Io, ma posto da esso; e la credenza nell'oggettività impenetrabile delle cose naturali si spiega nel ciclo teoretico-pratico della WL, come un momento superabile di un processo spirituale che torna infine alla propria fonte. Non v'è nessuna qualità e aspetto delle cose naturali che non possa e debba ricondursi a un rapporto o a un complesso di rapporti tra le opposte attività (finita e infinita, necessaria e libera) dello spirito [1]. La stessa inerzia della materia, che sembra la qualità il più che possibile extra-spirituale, non è che un momento dello spirito, è quella negatività, quella resistenza, che forma la condizione dialettica dello sforzo pratico. Perciò, lungi dall'esserci estranea, ci è immanente, come sperimentiamo ogni qual volta dobbiamo vincere la nostra pigrizia per agire [2]. E la plasticità della natura, malgrado ogni sua resistenza, rispetto all'attività formatrice dello spirito ci si rivela immediatamente nell'organizzazione del corpo umano, che è l'estrinsecazione e quasi l'articolazione di impulsi, di bisogni, di finalità, che rampollano dall'interno, cioè da una fonte spirituale. L'aspetto paradossale di questa dottrina deriva da due fraintendimenti: che siccome l'Io è il protagonista di cui si parla, la produzione debba svolgersi nell'àmbito della coscienza, e che sia l'opera di un particolare individuo. Ma la coscienza non

---

1 « Tutte le proprietà della materia sono rapporti della nostra determinata finitezza con l'infinità del nostro sforzo... L'oggetto Y è duro, significa: io sento *(fühle)* in una certa serie di azioni tra due determinati membri di essa una certa opposizione » *(Sittenlehre, Zw. Hauptst.*, § 7, p. 103).

2 Ibid., *Dritter Hauptst.*, § 16, p .203.

è per Fichte che una manifestazione secondaria dell' Io, una riflessione sul lavoro che inconsapevolmente esso compie; e a sua volta l' Io non è il singolo individuo, ma è il mondo stesso, che non potrebbe prendere in noi la forma della soggettività *(Ichheit)*, se non l'avesse già in sè. Bisogna dunque pensare la produzione della natura nell' Io come una creazione cosmica, che ha per artefice un soggetto assoluto.

Questa negazione di una natura in sè vuol dire negazione della kantiana cosa in sè, nel significato oggettivo del termine. Resta però l'altro aspetto del problema: il mistero, dissipato ai margini esterni del mondo spirituale, non si addensa al centro di esso? Che mai è quest' Io creatore, quest'attività semplice e assoluta, che si sdoppia nella coscienza in un soggetto e in un oggetto, in un ideale e in un reale? Esso sembra la realtà più accessibile e familiare, perchè ogni suo atto è il nostro atto; eppure è la cosa più remota, perchè non si confonde nè con me, nè con altri come me, ma si sposta ogni qual volta io cerco di fermarlo, in un inaccessibile al di là. Ciò che rende malcerta l' indagine sulla sua essenza più profonda è la mancanza di un mezzo adatto di esplorazione; finchè io esamino i miei atti consapevoli, ho nella coscienza stessa un mezzo sicuro, che è a un tempo occhio e luce; ma l'attività dell' Io puro, affondando nell' incosciente, si sottrae, direttamente al mio sguardo, e non mi resta che argomentarne per via indiretta la natura, attraverso le sue manifestazioni secondarie, che sono illuminate dalla coscienza.

Questo senso del mistero grava sulla WL fin dalla prima fase della sua redazione. « Sapere ed essere », dice espressamente Fichte, « non sono divisi

fuori della coscienza e indipendentemente da essa, ma solo in essa... Però l'Uno che vien diviso, e che è a fondamento di ogni coscienza, è assolutamente $= x$ e non può, per la sua semplicità, venire in alcun modo alla coscienza »[1]. Non ci troviamo di fronte alla cosa in sè, al noumeno kantiano? Veramente, c'è un notevole progresso su Kant, per il quale il noumeno era del tutto inaccessibile e insondabile, mentre per Fichte esso si manifesta, si espone *(darstellt sich selbst)* nelle forme fenomeniche della coscienza. Ora almeno sappiamo che tutto il sistema delle categorie scaturisce immediatamente da una fonte noumenica e rivela la natura spirituale di questa fonte. Ma un Io che *è* Io che non *sono* io, non resta meno un mistero. Che sia per caso quello stesso Dio, al quale nell'esperienza religiosa attribuiamo una personalità analoga alla nostra, eppure diversa dalla nostra in un modo che non riusciamo a concepire?

Se la memoria non m'inganna, il nome di Dio non è citato nessuna volta in tutta la prima esposizione della WL. Nel fervore della scoperta dell'Io, Fichte è interamente dominato dall'ansia di vedere il suo protagonista svolgersi nel ciclo delle sue creazioni. La febbre dell'attività lo spinge avanti, verso il futuro, ed egli non sente perciò il bisogno di ripiegarsi, di riflettere sulla natura dell'artefice, che gli sembra del tutto spiegata nell'opera.

La controversia sull'ateismo pone per la prima volta il problema di Dio. L'anno precedente (1798), in uno scritto *Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Sul fondamento della nostra credenza in un reggimento divino del mondo)*,

---

1 *Sittenlehre, Einleit.*, p. 9.

Fichte dichiarava, con una certa baldanza irreligiosa, che tentare « una spiegazione del mondo e delle sue forme risalendo ai fini di un' intelligenza è un totale non senso... Il mondo sensibile, da un punto di vista trascendentale, non è un mondo per sè esistente: in tutto ciò che sentiamo, sentiamo solo il riflesso *(Widerschein)* della nostra propria attività »[1]. E aggiungeva: « Tutta la mia esistenza, l'esistenza di tutti gli esseri morali, il mondo sensibile come scena della nostra azione, contengono solo un riferimento alla moralità... Il mondo non è che una prospettiva resa sensibile mediante leggi razionali della nostra interna azione... Esso è il materiale fatto sensibile del nostro dovere: questo è ciò che v'è di veramente reale nelle cose, la vera materia fondamentale *(Grundstoff)* di ogni fenomeno. E come risultato di un ordinamento morale, il principio di questa credenza nella realtà del mondo sensibile si può chiamare una rivelazione[2]. Il nostro dovere è ciò che vi si rivela. Questa è la vera credenza; quest'ordine morale è il divino »[3]. Anzi, è lo stesso Dio[4]. Che cosa potremmo intendere per coscienza e personalità, riferite a Dio? Ciò che in noi stessi troviamo? Ma noi non possiamo pensarle senza limitazione e finitezza; attribuirle a Dio sarebbe un renderlo finito, un divinizzar noi stessi, piuttosto che scoprire un Dio[5].

La posizione di Fichte nella controversia sul-

---

1 *Ueber den Grund unsres Glaubens* ecc. (*Werke*, III), p. 124.

2 Concetto mutuato a Jacobi. Si noti la differenza da quello dello scritto giovanile sulla rivelazione. Altrove (*Aus einem Privatschreiben* 1800, *Werke*, III, p. 246) spiega che l'ordine morale, per identificarsi col divino, deve essere concepito come *ordo ordinans*.

3 Ibid., p. 128. 4 Ibid., p. 130. 5 Ibid., p. 131.

l'ateismo è nettamente individuata da questo scritto che la precede e, in un certo senso, la prepara. Dio non è una personalità, ma è l'ordine morale dell'universo. Fichte non ricerca più a fondo che cosa sia quest'ordine così spersonalizzato; ma subentra al suo posto il Forberg, che, come s'è visto, con l'imprudenza e l'intemperanza di uno scolaro, svela il fondo irreligioso delle premesse del maestro. Fichte non riesce a riconoscere la sua dottrina nel gretto catechismo dell'allievo [1]; eppure non sa sconfessarlo che parzialmente. In fondo, il suo *Appello al Pubblico (Appellation an das Publikum)*, vibrato ed efficace come rivendicazione della libertà di pensiero, non porta nessun nuovo contributo alla chiarificazione del problema, anzi si mantiene in una posizione quasi agnostica, ribadendo l'identità di moralità e religione, e quindi l'unità del protagonista dell'una e dell'altra [2]; ma l'essenza del divino resta nello sfondo remoto del quadro. E nei suoi ricordi personali dello stesso anno (1799), egli si lascia sfuggire che « il filosofo non ha nessun Dio e non può averne. Egli ha solo un concetto del concetto o dell'idea di Dio. Dio e religione esistono solo nella vita; il filosofo come tale non è l'uomo completo, ma l'uomo nello stato dell'astrazione » [3]. Ma allora la vita, come oscura, bruta vitalità, è al di sopra della filosofia? e a che serve la forza

---

1 Riportato a p. 185 di questo volume.

2 « Moralità e religione sono assolutamente uno; ambedue sono uno sforzo per afferrare (*ergreifen*) il soprasensibile, la prima mediante un fare, la seconda mediante un credere. Religione senza moralità è superstizione; moralità senza religione può essere un esterno Lebenswandel, in quanto si fa il bene e si evita il male per paura delle conseguenze, ma non si ama il bene per sè (*Appellation*, *Werke*, III, p. 151).

3 *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (*Werke*, III), p. 712.

chiarificatrice del pensiero se non vale a penetrare la densa zona d'ombra che la sovrasta? Per stare nella realtà, bisognerebbe lasciarsi vivere; e intanto questa rinunzia a pensare potrebbe acquistare il significato di realtà solo in forza del pensiero, cioè di una dottrina dell'irrazionale.

A guardar bene, questa inferenza è già implicita nella posizione fichtiana della WL, dove la coscienza o la riflessione occupa una posizione secondaria e subordinata di fronte all'Io puro e incosciente. Finchè Fichte è tutto preso dal suo lavoro costruttivo della WL, che gli dà il senso della potenza creatrice della riflessione, egli può illudersi di stare nel concreto, e può anche immaginare che la vita di Dio si svolga nella serie dei momenti dialettici che egli è venuto costruendo. Ma a lavoro compiuto, quando l'accusa di ateismo lo scuote dal suo ingenuo convincimento, egli comincia ad avvertire che v'è qualcosa di oscuro che incombe, dal di là della zona luminosa ma ristretta della coscienza, nella quale finora si è mosso; qualcosa che la riflessione esige come momento necessario del proprio procedimento, e che tuttavia non può permeare; in una parola, l'*x* divina dalla quale aveva distolto lo sguardo, dopo averla fugacemente intravvista.

A partire dal 1800, l'idea del mistero divino diviene sempre più assillante nel suo pensiero. La presenza testè dimostrata di un non risolto residuo irrazionalistico del procedimento dialettico è la ragione profonda di questo nuovo tormento; la suggestione dell'ambiente romantico che lo circonda, e che è tutto invasato di religiosità, ne dà il continuo stimolo. Da questa crisi vien fuori un Fichte diverso da quello che finora abbiamo imparato a

conoscere: un Fichte che antepone la credenza religiosa alla conoscenza scientifica; che al di sopra dell'attività, nel cui ciclo sembra compiersi tutto il ciclo del reale, pone un essere immobile, eternamente compiuto; che giunge a svalutare la laboriosa trama di un concetto finora intessuta come un vano gioco di apparenze; che converte perfino la umana missione del dotto nella mistica missione del sacerdote o del santo.

La diversità di questo secondo Fichte dal primo ha così colpito alcuni interpreti, che essi non hanno esitato a parlare di due opposte filosofie, separate da una profonda crisi religiosa. Altri invece, considerando che Fichte, non solo non ha mai sconfessato la filosofia precedente, ma ha energicamente affermato l'unità e la coerenza delle due fasi di pensiero, si son dati a ricercare gli addentellati della seconda nella prima, e poichè questi non mancavano, sono giunti alla conclusione, o che la trasformazione è stata soltanto graduale, o che non v'è stata trasformazione affatto, ma che le due fasi sono parti solidali e complementari di una medesima e più comprensiva dottrina. La controversia che n'è seguita tra i due gruppi d'interpreti costituisce quel che v'è di più vivo nella letteratura fichtiana, e merita perciò un rapido esame.

Kuno Fischer è uno dei fautori della tesi della trasformazione graduale del sistema. Secondo lui, la WL ha avuto nel suo primo periodo uno sviluppo, che comincia con la fondazione della coscienza empirica e finisce con quella della coscienza religiosa; essa è salita dall'Io teoretico al pratico, al morale, al religioso; dal mondo sensibile, al mondo morale, all'ordinamento divino del mondo. Essa ha raggiunto l'Io religioso come ultimo mem-

bro della serie, e ha riconosciuto in esso anche l'ultimo fondamento di tutte le determinazioni dialettiche dell'Io. Di qui ora si dà il nuovo e luminoso compito d'invertire il cammino, di assumere come primo l'ultimo membro, e di svolgere da esso tutto il sistema. Questo compito domina la nuova fase della WL. Se ci fosse una rottura nella concezione fichtiana, essa dovrebb'essere cercata là dove Fichte compie il passaggio dalla credenza morale alla credenza religiosa, cioè in un punto che sta nell'interno del primo periodo. Ma, se questo punto non è che un momento di una serie ininterrotta, allora vuol dire che la rottura non esiste in nessun luogo. Fichte è uno di quei pensatori il cui sistema non è già pronto, fin dall'inizio, e che col progredire del loro lavoro non mutano il proprio compito, ma lo approfondiscono [1].

Questa interpretazione è tutt'altro che convincente. Contestabile è innanzi tutto la sua premessa, che vi sia progresso graduale dal momento teoretico, al momento etico e al momento religioso: nella prima fase della WL, fino alla controversia sull'ateismo, il punto di vista morale e quello religioso s'identificano completamente: Dio non è che l'ordine morale del mondo, tracciato dalla WL. L'autonomia della religione, la superiorità della credenza, la supremazia dell'essere sull'attività, sono concetti nuovi della seconda fase, che hanno nella prima addentellati negativi e non positivi; cioè la loro introduzione non si fonda su nessun concetto della WL, ma solo su residui irrazionalistici della cosa in sè, che si addensano al margine della dottrina.

---

1 K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (1914⁴), p. 664.

Inoltre, è falso parlare d'una inversione del cammino della prima alla seconda fase. Si può parlare di un capovolgimento d'interessi mentali, di una ossessione del divino che si sostituisce a una calma riflessione su problemi umani; ma il cammino come tale è irriversibile, perchè v'è di mezzo un abisso incolmabile. Dalla posizione della coscienza, che è il saldo terreno della WL, s'intravvede ciò ch'è al di là dell'abisso, l'x misteriosa della cosa in sè (l'Io puro, il soggetto-oggetto nella loro unità indifferenziata), ma non si raggiunge l'inarrivabile meta; e tanto meno si può partire da questa per tornare ai dati o agli atti della coscienza. Di questa impossibilità lo stesso Fichte è pienamente consapevole; anzi uno dei temi più assidui della sua annosa controversia con Schelling è dato appunto da ciò, che egli trova inconcepibile l'assunto del suo rivale, di partire dall'assoluto per giungere all'esperienza. Ed è molto strano che al Fischer sia sfuggito che Fichte, anche nella seconda fase, non abbandona il punto di vista della coscienza, benchè il suo occhio sia abbagliato dalla visione dell'al di là [1]. Più che di un viaggio di andata e ritorno, sarebbe il caso di parlare di due successivi viaggi di esplorazione, il secondo dei quali si svolge

[1] Bisogna però dare atto al Fischer di un certo presentimento che ha avuto della irreversibilità del cammino. La WL, egli dice, lascia il passaggio dall'essere al sapere (da Dio al mondo) in una caratteristica penombra. Nello stesso momento che un lato è illuminato, si oscura l'altro per sempre. Ciò che si dà da una mano, si toglie dall'altra. Ora ci si dice che il sapere è conseguenza immediata dell'assoluto, ora che l'assoluto non è la fonte da cui scaturisce il sapere. Quest'ultimo pare qualcosa che sgorga da sè, che la sua origine sia un atto di libertà o di contingenza. Fichte, conclude il Fischer, trova il passaggio dal sapere all'essere, ma non ritrova il passaggio dall'esser al sapere (Op. cit., pp. 714 e 715).

nello stesso territorio del primo, ma lo sorvola come già noto, e il viaggiatore è proteso verso una meta più lontana intravvista la prima volta, e che vorrebbe ora raggiungere.

Su questa identità del punto di partenza e del procedimento della WL nelle due fasi si fonda X. Léon per dimostrare l'unità profonda di esse. Sembra a prima vista, egli dice, che nell'ultima fase Fichte si sia proposto, dopo di essere giunto fino a Dio, di dedurre da Dio il mondo, di operare il passaggio dall'assoluto al relativo, che è la *pierre d'achoppement* del dommatismo; ma un esame più approfondito permette di stabilire che questa non è la sua veduta e che egli non ha mai abbandonato i fondamenti della sua dottrina. Anche nella WL del 1812, egli oppone alla filosofia spinoziana la propria e combatte la pretesa dommatica di partire dall'assoluto. La WL vuol restare sempre sul terreno della coscienza, il solo che sia valido per noi. Così, lungi dal muovere dall'assoluto in sè, muove dal suo concetto in noi. E quanto al rapporto tra questo concetto e l'esistenza dell'assoluto in sè, non è una deduzione, ma una inferenza mediata, che parte dalla realtà stessa della coscienza[1]. Perciò nella seconda fase, Fichte convalida tutte le tesi della prima, ma cerca di spingere più lontano il proprio sguardo, argomentando nel linguaggio e con la logica della coscienza quel che v'è al di là di essa.

La migliore confutazione di questa tesi è stata fatta dal Boutroux, in una prefazione ad essa, che espone nel modo più esauriente le ragioni di coloro che ritengono inconciliabili le due filosofie. Che

[1] X. Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902, pp. 53, 54, 416.

Fichte, egli dice, creda di aver camminato solo in uno stesso senso e di non aver mai deviato, è ben certo. La sua convinzione è di non aver fatto altro che approfondire sempre più la propria dottrina, risalendo dal condizionato alla condizione. Ma non era stato da lui posto il problema, all'inizio, in modo che non si potesse pensare di trovare una condizione ultima? Il Léon rende perfettamente il primo pensiero di Fichte col suo primo motto: *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel* (esser libero è niente, divenirlo è cosa celeste). L'essere, il riposo, il possesso erano allora concepiti da Fichte come il niente, come bruta materia, che lo spirito non poneva se non per liberarsene, nella sua espansione. Come dunque si può intendere che al sommo della gerarchia delle esistenze si ritrovi quell'essere immobile e compiuto, che è così ben caratterizzato dal motto della seconda fase: *es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist?* (perdura nel mutamento uno spirito che riposa). Là, Fichte adattava la nozione tradizionale del cielo alla sua filosofia dell'azione; qui piega la sua dottrina dello sforzo e del progresso alla dottrina tradizionale della salvezza nel riposo, nel seno di Dio... In effetti, è il bisogno di uscire dall'idealismo puro, di credere all'esistenza possibile e necessaria dell'essere rappresentato dalla nostra idea di perfezione, è il predominio del sentimento dell'essere, della realtà, della sostanza, che spingono Fichte a spezzare e a dissipare il mondo delle forme vive di cui prima si era compiaciuto, per porre al suo posto l'essere in sè, perfetto e immobile. Il Léon ha un bel dirci, con molta finezza, che solo come idea e come forma, e non per quel ch'è in sè, l'assoluto penetra nella coscienza. Resta il fatto, che nella

prima filosofia l' Io non aveva il bisogno nè la possibilità di uscire da sè stesso, mentre nella seconda egli è condotto dal progresso della sua riflessione a sorpassare il cerchio della coscienza, e trova in sè una facoltà, la credenza, che gli permette di raggiungere in qualche modo, con certezza, un principio che lo sorpassa infinitamente [1].

Non occorre riferire il giudizio di altri interpreti [2]: la controversia è già esattamente definita nei suoi termini. I fautori dell'unità delle due fasi hanno ragione di mostrare i nessi mentali che le congiungono, i fautori della differenza hanno eguale ragione di accentuare il contrasto dottrinale tra l'una e l'altra. Ma che vuol dir questo, se non che il contrasto, esplicito nella seconda fase, dev'essere già implicito nella prima? Solo così gli elementi di verità delle due interpretazioni si compongono insieme armonicamente. Ora, noi abbiamo visto che, fin nella prima concezione dell' Io fichtiano, sono implicite due vedute, progressiva l'una, regressiva e involutiva l'altra. Quella, fondandosi sull'attività originaria, e mediandola con la riflessione, si svolge in una serie infinita di momenti, senza punti di sosta e di riposo, perchè l'atto, nel suo slancio, non ha bisogno di puntelli dietro di sè per appoggiarsi, ma poggia sopra una terra sempre nuova, verso cui è proteso. L'altra s'inviluppa in una serie di regressi verso un Io sempre più comprensivo e disindividualizzato, che è il sostegno comune di tutte le individuazioni. Al termine dell'una, si trova un'esigenza infinita della soggettività, sempre in via di

[1] É. Boutroux, Prefaz. al libro cit. del Léon, p. XII e sgg.

[2] Alla tesi delle due filosofie aderisce il Windelband, senza tuttavia giustificarla criticamente.

realizzarsi e sempre consapevole di sè e del suo sforzo; al termine dell'altra un assoluto, un essere sempre realizzato e compiuto, che coincide con la cosa in sè della filosofia kantiana. Nella prima fase della sua filosofia, Fichte è talmente preso dalla febbre dell'azione, che quell'ombra immobile è da lui ricacciata nello sfondo del quadro; nella seconda, la coscienza via via più assillante che la dialettica dell'azione non basta a sciogliere quella trascendenza, e il sentimento religioso del mistero che cresce in proporzione nel suo animo, concentrano la sua mente verso una meta che egli aveva ritenuta inaccessibile. La contradittorietà del suo assunto sta nella pretesa di raggiungere l'immobile e trascendente meta col movimento dialettico della WL, ed è questo che rende contorte e aggrovigliate le esposizioni della WL posteriori al 1800. È anche questo che rende inaccettabile la tesi della continuità di sviluppo della filosofia fichtiana nelle due fasi. Per esserci vera continuità, bisognerebbe che gli sforzi nei due casi fossero consentanei, mentre sono contrastanti e contradittorii. Ma d'altra parte, separare completamente le due fasi non è possibile, perchè i problemi che son posti nella seconda non sono nuovi e senza radice nella precedente, ma hanno la loro ragion d'essere nella zona d'ombra e di mistero che gravava su quest'ultima. La seconda fase, lungi dal completare la prima, lungi dal costituire una inesplicabile deviazione, rivela un dissidio profondo latente in quella.

6. La seconda fase della filosofia di Fichte. — L'esordio della seconda fase è costituito dal libro *La missione dell'uomo (Die Bestimmung des Mens-*

chen), del 1800, l'opera più suggestiva e intensamente romantica del filosofo. In essa, la posizione precedente non appare molto mutata; anzi i concetti a noi già noti della WL vi sono riesposti con un accento più vibrato e passionale; ma c'è di nuovo un sentimento mistico dell'infinito e un bisogno nostalgico di riposare in esso, che contrastano con l'attivismo degli scritti anteriori. E sorge infine, come organo appropriato a questa nuova esigenza spirituale, al posto del pensiero, la fede. Siamo sulla via della religione.

L'opera si divide in tre parti, che s'intitolano, rispettivamente, Dubbio *(Zweifel)*, Sapere *(Wissen)*, Credenza *(Glaube)*. Esse rappresentano, com'è stato detto scherzosamente da un contemporaneo, l'Inferno, il Purgatorio, il Paradiso, di questa nuova peregrinazione dello spirito. E, per restare nel paragone, l'Inferno è la sommersione dello spirito nella natura; il Purgatorio è il riscatto per mezzo del sapere, che scioglie la densa materialità delle cose in forme e immagini mentali; il Paradiso è il regno della beatitudine a cui c'introduce la fede.

Noi vogliamo seguire le tappe di questo viaggio, anche a costo di ritrovare, lungo la via, alcune cose che l'esposizione della parte precedente ci ha reso già note. Il lettore le apprezzerà egualmente, perchè nella forma più accessibile e vivace che prendono in quest'opera, esse acquistano un sapore nuovo.

Nella visione naturalistica della prima parte, l'Io non è che un anello nella catena della ferrea necessità; il pensiero è immerso nella natura e si svolge secondo le leggi di essa. « Io sono una particolare determinazione della forza formatrice, come la pianta; una particolare determinazione della forza automotrice, come l'animale; e per di più una determina-

zione della forza mentale; e l'unione di queste tre forze in una forza, in uno sviluppo armonico, è il segno distintivo della mia specie »[1].

Quale soddisfazione procura questa costruzione dottrinale al mio intelletto! Quale ordine, quale connessione vengono introdotti nella totalità delle mie conoscenze! La coscienza qui non è più un elemento estraneo nella natura, che non s'intende come possa connettersi con le cose reali. È la natura stessa che, in questa concezione, si solleva a poco a poco nella serie dei suoi prodotti. Nella grezza materia essa è semplice essere; nell'essere organizzato rientra in sè per operare intimamente su sè stessa; nella pianta per formarsi; nell'animale per muoversi; nell'uomo, che è il suo più alto capolavoro, torna di nuovo a sè per intuirsi; essa si raddoppia in lui e, da mero essere che prima era, diviene un essere e una coscienza uniti insieme[2].

Nello stesso modo si spiega l'altro fenomeno della nostra coscienza che chiamiamo volere. Un volere è l'immediata coscienza della realtà di una delle nostre interne forze centrali. Tutto in natura è tensione e sforzo, cioè non una realtà statica, ma un divenire per contrasto; e la coscienza dello sforzo è inclinazione o desiderio; la lotta delle forze in contrasto è indecisione; la vittoria di una di esse è decisione volontaria. Ma la forza che una volta vince, vince sempre; quindi la volontà come espressione naturale agisce fatalmente sempre nello stesso modo, e la virtù e il vizio sono invariabilmente determinati[3].

La ricerca a questo punto si chiude e ogni desi-

---

1 *Die Bestimmung des Menschen* (*Werke*, III), p. 276.
2 Ibid., pp. 280-281. 3 Ibid., p. 283.

derio di sapere è soddisfatto: io so quel che sono: un'estrinsecazione totalmente determinata di una forza naturale che si determina da sè. Ma qui comincia il dubbio. Contro questa visione della ferrea necessità sta la mia affermazione: io voglio esser libero; io stesso mi voglio fare quel che sarò. A quale delle due opinioni debbo attaccarmi? Sono io libero e autonomo, o non sono altro che la manifestazione di una forza estranea? Il sistema della libertà mi appaga; quello opposto mi spezza il cuore. Invece di me, esiste ed agisce una forza estranea, la cui natura mi è del tutto sconosciuta [1].

Nella seconda parte s'immagina uno Spirito che parla all'autore e ne scioglie il dubbio. E lo Spirito parla il linguaggio della WL teoretica. La ferrea natura della visione precedente non deve, nè può opprimerci, perchè non è che una proiezione della nostra mente. La coscienza dell'essere oggettivo non è che la coscienza del mio produrre la rappresentazione di un oggetto. Non esiste un senso esterno che ci faccia percepire cose esistenti fuori di noi. V'è bensì una intuizione esterna, ma non della cosa, perchè l'intuizione è essa stessa la cosa. Come mai? Noi distinguiamo sensazione e intuizione; la prima è coscienza immediata, che non mi dà conoscenza di un essere, ma solo il sentimento del mio proprio stato. Ma io sono non solo senziente, bensì anche intuente, e, nell'intuire il sentito, sorge per me la conoscenza di un essere oggettivo. La sensazione si muta in un sensibile; la mia affezione «rosso», «liscio» ecc. in un «rosso», in un «liscio» fuori di me, che, insieme col mio sentire, intuisco in uno spazio, perchè il mio intuire è esso stesso lo spa-

---

[1] Ibid., pp. 285-292.

zializzare. Così è anche chiaro perchè io credo di vedere e di sentire una superficie, che in realtà non vedo e non sento: io intuisco solo il mio vedere e sentire, come vedere e sentire una superficie [1].

Dunque, le proprietà delle cose e lo spazio in cui le colloco procedono dal mio stato interno, oggettivato nell'intuizione. Interviene poi l'intelletto, che dà ad esse un fondamento *(Grund)*; in modo che quel che si diffonde nello spazio è la cosa intuìta, e l'intima forza di essa, che s'inferisce soltanto, è la cosa pensata [2]. Quindi, in ultima istanza, non vi sono che immagini, che svaniscono senza che vi sia qualcosa a cui svaniscono; immagini senza nulla d'immaginato dietro di esse. Ogni realtà si muta in un meraviglioso sogno, senza una vita che venga sognata e senza un'anima che sogna. Intuire è sognare; pensare è sognare il sogno [3].

E lo spirito infine ammonisce l'ascoltatore insoddisfatto: tu volevi sapere che cosa è il tuo sapere, e ti meravigli di non apprendere se non quel che volevi? Ciò che viene dal sapere e per mezzo del sapere non è che sapere. Ma l'immagine mentale richiama un modello di cui sia l'immagine; eppure nessun sapere può appagare questa esigenza, perchè ogni sistema di sapere non è che sistema d'immagini, senza realtà, nè significato, nè fine. Per cercare la realtà, c'è bisogno di un altro organo [4].

È da notare che questa seconda parte della *Missione dell'uomo* collima esattamente, quanto al contenuto, con la ragione teoretica della WL del 1794; ma il tono dell'esposizione è profondamente mutato. Ciò che prima era un'ansiosa ricerca di uno stabile

---

1 Ibid., pp. 317-325.
2 Ibid., pp. 232-333.
3 Ibid., p. 341.
4 Ibid., pp. 342-343.

principio di oggettività nell'interno stesso dell'Io, ora è divenuto una leggera trama d'immagini e di sogni; il pensiero riflessivo, che presiedeva alla costruzione teoretica, appare già svalutato come creatore di labili apparenze. Ma la maggiore solidità e concretezza dell'attività pratica resiste ancora alla crisi dissolutiva, e rivela la sua persistente forza nella terza parte della *Missione dell'uomo*.

Qui è posta l'esigenza che esista realmente qualcosa fuori delle rappresentazioni. Non il mero sapere, ma il fare è il mio destino; esso solo determina il mio valore. Bisogna dunque cercare qualcosa fuori del sapere, che sia indipendente da esso nella sua realtà. Ora, quei concetti che noi chiamiamo concetti di fine *(Zweckbegriffe)* non sono, come le rappresentazioni teoretiche, delle immagini *(Nachbilder)* di un dato, ma sono piuttosto modelli *(Vorbilder)* di qualcosa da produrre. Questo dunque pare che sia il punto a cui si connette la coscienza di ogni realtà: la produttività reale del concetto [1]. Ma noi non possiamo giungervi col mero pensiero. L'idea di fine è duplice, in parte soggettiva, che collima col pensare, in parte oggettiva, che implica un agire. Per conseguenza l'organo della finalità dev'essere più alto del sapere, nessun sapere potendosi fondare e provare, ma ogni sapere presupponendone uno più alto come suo fondamento, all'infinito. Solo la credenza è quest'organo: *wir sind alle im Glauble geboren* [2].

E la credenza mi trasforma le vane immagini che il sapere è in grado di offrire in esigenze concrete e imperative, su cui io posso orientare la mia vita. Sfilano innanzi a me nello spazio i fenomeni

---

1 Ibid., pp. 344-346. 2 Ibid., pp. 346-351.

in cui io trasferisco il concetto di me stesso e che io penso come esseri simili a me. Il pensiero mi ha insegnato che questi presunti esseri razionali non sono altro che prodotti della mia stessa rappresentazione, che io sono costretto, secondo leggi mentali, a concretare in esseri fuori di me. Ma la voce della mia coscienza *(Gewissen)* mi dice che, qualunque cosa essi siano in sè, debbo trattarli come per sè sussistenti e liberi. Sfilano innanzi a me altri fenomeni che io non considero come esseri simili a me, ma come cose irrazionali. Anche qui il pensiero mi dice che sono mie rappresentazioni; ma io le abbraccio anche col bisogno, col desiderio, col piacere. Non per mezzo del concetto, ma per mezzo della fame o della sete, qualcosa divien per me cibo o bevanda. Alla domanda, se un tal mondo esiste come io me lo rappresento, io non posso rispondere nulla di più fondato, di più esente dal dubbio, di questo: io ho certamente e veramente dei determinati doveri, che mi si presentano come doveri verso tali e tali oggetti [1]. Dunque, non è l'azione di presunte cose su noi, tanto meno è una vana creazione d'immagini mentali, ma è la necessaria credenza nella nostra libertà e nella nostra forza, nel reale agire umano e nelle sue leggi, ciò che fonda la coscienza di una realtà fuori di noi. Da quel bisogno dell'agire procede la coscienza del mondo reale, e non viceversa dalla coscienza il bisogno dell'agire: questo è il primo, l'altro è derivato. Noi non agiamo perchè sappiamo, ma conosciamo perchè siamo destinati ad agire; la ragion pratica è la radice di ogni azione [2].

Il volere è il principio agente e vivente del mondo della ragione, come il movimento è quello

1 Ibid., pp. 355-357. 2 Ibid., p. 359.

del mondo sensibile. Io sto nel punto centrale di due mondi opposti, uno visibile e uno invisibile, e sono una delle forze originarie *(Urkräfte)* per entrambi. Questo è il mio più alto destino e la mia più vera essenza: l'essere membro di due ordini, un ordine spirituale puro, in cui domino per mezzo del puro volere, e un ordine sensibile in cui opero per mezzo dell'atto *(Tat)*. Il primo di essi mi è in parte svelato, in parte velato. Io so che quel che chiamo cielo non sta al di là della tomba, ma è già diffuso nella nostra natura, e la sua luce penetra in ogni cuore. Io so che l'essenza invisibile e divina mi si partecipa nell'attività del volere, e questa è mia, anzi è l'unica cosa del tutto mia per mezzo della quale sono già concittadino del regno della libertà e della ragione. Ma so anche, che nei rapporti coi miei simili, non da me nè da essi singolarmente fluisce la reciproca conoscenza ed azione, perchè noi siamo divisi da insuperabili barriere, ma che solo mediante una comune fonte spirituale sappiamo l'uno dell'altro e agiamo l'uno sull'altro [1]. Qual' è la natura di questa fonte? Il mio volere mi dice che è un eterno volere, creatore di tutte le cose, ma creatore nel senso che secondo le leggi dello spirito può darsi una creazione: solo nei nostri animi essa crea un mondo. Eppure, per quel che l'eterno volere mi trascende, una parte del mio destino mi resta oscura. Ciò che debbo essere e che sarò supera il mio pensiero, ed è noto solo ad uno, al padre degli spiriti, a cui è adeguato *(anvertraut)* [2].

Questo pensiero dell'eterno diviene per me assorbente e mi rende persino estraneo a tutto ciò che il mio spirito ha attraversato per giungere fino ad

---

[1] Ibid., pp. 378-397. [2] Ibid., pp. 397-405.

esso. Ma dopo che il mio cuore si è chiuso ad ogni desiderio terreno, dopo che non ho più cuore per il transeunte, l'universo appare al mio occhio in una forma rischiarata. La morta e inerte massa che riempie lo spazio è svanita, e al suo posto fluisce l'eterno flusso della forza, dell'azione, della vita primigenia, della tua vita, o infinito! Difatti ogni vita è la tua vita, e solo l'occhio religioso penetra nel regno della vera bellezza. Io sono a te congiunto, e ciò che vedo intorno a me è a me congiunto e tutto è vivente e animato, e mi s' illumina all'occhio spirituale, e parla con accenti spirituali al mio cuore. Io mi vedo diviso e moltiplicato in tutte le forme fuori di me e mi rispecchio in esse, come un raggio di sole si frange in mille gocce di rugiada e in esse si riflette [1].

Abbiamo voluto echeggiare nella nostra esposizione la vibrazione concitata del testo, perchè essendo tutta la novità dello scritto fichtiano nell'accentuazione del tono, era questo l'unico modo per farla sentire. Sostanzialmente, la terza parte della *Missione* non fa che riprodurre i concetti della sezione pratica della WL, ma ampliando l'alone del mistero intorno ad essi e introducendo un sentimento nuovo di religiosa prostrazione. Questo sentimento cha per suo veicolo la fede *(Glaube)*, un nome che entra ora per la prima volta nella nomenclatura della WL, sebbene abbia molti addentellati nel linguaggio dell'azione. Colui che lo ha suggerito a Fichte è Jacobi, che ne ha fatto un tramite della rivelazione divina; e che si tratti di una innovazione nel sistema fichtiano si può argomentare anche indirettamente dal fatto, che lo stesso Fichte, il quale

1 Ibid., p. 411.

aveva guardato dall'alto Jacobi, ora lo considera come uno dei primi ingegni del secolo. Avverrà qualcosa di simile a Schelling, quando avrà lui pure la sua crisi religiosa.

Con l'emergere della fede dal teatro dell'azione, il rapporto tra conoscenza e attività pratica concepito dalla WL è in via di subire una trasformazione profonda. All'idea di una determinazione reciproca *(Wechselwirkung, Wechselbestimmung)* dell'una per l'altra, subentra quella di una subordinazione dell'una all'altra. Il sapere che, alimentato dall'azione, aveva nella WL una solidità e una concretezza adeguate al suo compito costruttivo, ora diviene un creatore di fantasmi; l'immaginazione produttiva perde ogni funzione specifica [1], perchè tutto il pensare s'identifica con essa; invece la fede sostiene da sola il peso di tutto il reale. E dalla fede, come nella storia dello spirito cristiano, scaturirà la nuova gnosi.

Un passo avanti per questa via è fatto dalla WL del 1801: opera astrusa, tormentata, ma importante come tentativo per imprimere un nuovo orientamento al sistema. Bisognava, per confermare il punto di vista religioso, compiere la svalutazione del pensiero che era soltanto preannunziata, e, per dare un oggetto stabile a una stabile fede, sostituire al mobile divenire dell'Io un Essere permanente ed eterno. Ma nel tempo stesso bisognava non abbandonare la posizione del sapere che è la sola accessibile a noi, e non fare un salto nell'assoluto, dove la vista si annebbia. Di questo pericolo Fichte aveva innanzi agli occhi un vivo documento in Schelling,

---

1 Quindi non si parla più di essa in tutte le nuove redazioni della WL.

che, proprio nello stesso anno, si perdeva nella nebbia dell'assoluto, nella mera indifferenza di soggetto-oggetto, donde non era più possibile giungere a qualcosa di differenziato [1].

Ma toccare l'assoluto senza abbandonare la posizione del sapere e della coscienza, vuol dire cercare in questa un indizio e un presentimento di quello. E tale è l'assunto della WL del 1801. Questa afferma che ogni sapere, cioè ogni conoscenza intuitiva e riflessiva, si esaurisce nella formazione d'immagini, che non hanno realtà, ma esigono un reale a cui immediatamente si riferiscano. Esso è al di là del sapere e indipendente nella sua natura: non immagine, non divenire, non molteplicità, ma essere assoluto, immutevole, in una parola, Dio. Di fronte a questo primo sta, come secondo, l'assoluto divenire o la libertà. E l'unione del principio stabile col principio attivo è il sapere, che perciò, nel suo divenire, richiama l'essere da cui si origina [2]. Ma tra i due elementi costitutivi non v'è quella perfetta reciprocità che potrebbe consentire il passaggio dall'uno all'altro nel sapere, quindi la deduzione del relativo dall'assoluto. Da una parte l'essere, nella sua trascendenza, eccede ogni rapporto; dall'altra la libertà implica una contingenza che s'imprime sui suoi prodotti, e fa sì che il sapere, nella sua peculiare natura, sia inderivabile da qualcos'altro, e sgorghi dall'intimo come alcunchè di spontaneo [3]. Dipendente dall'essere, esso è

---

[1] *Darstellung der WL aus dem Jahre 1801* (*Werke*, IV), § 27. Perciò, soggiunge Fichte, più che un sistema dell'identità, il sistema di Schelling dovrebbe chiamarsi *absolutes Nullitätssystem*.

[2] Ibid., § 8, p. 16; § 23, p. 51.

[3] Ein Inneres für und in sich Entspringen (§ 29, p. 72); Ein Fürsichsein des Entspringens (§ 36, p. 108).

tuttavia indipendente nella forma della sua rivelazione.

E al sapere si allaccia tutto il sistema delle determinazioni mentali o delle categorie già tracciato nella prima WL, ma con una grande semplificazione, derivante da ciò, che ora il pensiero, appoggiandosi sull'essere, non ha più bisogno nè ragione di crearsi un essere per sdoppiarlo nella coscienza. Quindi, la doppia istanza della prima WL, di una immaginazione produttiva che foggia le cose, e di una storia prammatica dello spirito che le riproduce nella coscienza, vien meno; e resta al pensiero soltanto il compito di spiegare come l'unità dell'essere si rifrange e si moltiplica nell'attività del sapere che scaturisce dalla libertà. Si può dire perciò che tutto il sistema delle categorie, nella seconda WL, si compendii nella quantificazione *(Quantitieren)*, cioè nel processo della rifrazione dell'uno. Lo spazio non è che la stessa capacità di quantificare *(Quantitabilität)* [1]; la materia è « la fissata costruibilità dello spazio » [2]; il tempo è un aspetto del medesimo sapere che, ponendosi come essere *(seiend)*, si pone come materia, ponendosi come libero, si pone come successione temporale [3]. E la necessità del pensiero non è che il complesso dei legami del processo di quantificazione *(die Gebundenheit des Quantitieren)*, cioè dello spazio, della materia, del tempo [4]. Come sarà anche meglio messo in luce nella WL del 1804, la filosofia diviene un'esposizione dell'assoluto [5], una fenomenologia [6], nel senso di una illustrazione delle

1 Ibid., § 33, p. 93. 2 Ibid., § 34, p. 101.
3 Ibid., § 35, p. 105. 4 Ibid., § 36, p. 108.
5 *Die WL vorgetragen im Jahre 1804* (*Werke*, IV), *Erster Vortrag*, p. 172.
6 Ibid., *XIII Vortrag*, p. 273.

forme fenomeniche, che l'assoluto prende quando è riflesso dalla coscienza, sotto l' impulso della libertà.

L'arido schema tracciato della nuova posizione fichtiana è ben lontano dall'esprimere in tutta la sua forza il nuovo orientamento religioso di Fichte. Da un punto di vista speculativo, non si tratta che di anteporre l'essere al sapere e all'attività; ma di quale rivoluzione spirituale è foriera questa inversione! Un vivo documento ce n' è offerto da uno scritto che segue di qualche anno la rielaborazione della WL: *L'esortazione alla vita beata (Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre)*, del 1806. L'affermata priorità dell'essere poteva essere giudicata come una ricaduta nel vecchio dommatismo ontologico; ma Fichte sente il bisogno di scagionarsi dall'accusa, perchè l'essere di cui egli parla, pur nella mistica trascendenza con cui lo concepisce, risente troppo della natura di quell' Io di cui è la sublimazione, perchè possa confondersi con l'essere intellettualistico dei dommatici. Essere e vita, egli dice, sono tutt'uno. Abitualmente si pensa l'essere come qualcosa di statico, rigido e muto; ma non nell'essere è la morte, ma solo nello sguardo mortifero del morto osservatore. Invece, come essere e vita sono uno, così morte e non essere sono egualmente uno. Però una vera morte, un assoluto non essere, non c' è, e solo c' è quel miscuglio di vita e di morte che noi chiamiamo apparenza. Essere, apparenza *(Sein, Schein)*: ecco la nuova diade. L'essere è semplice, eguale a sè stesso, immutevole; non c' è in esso un sorgere, un tramontare, un mutare, un gioco di forme, ma sempre lo stesso riposato essere e persistere *(ruhiges Sein und Bestehen)*. Tale è anche la vita nella sua eternità, semplice,

immutevole, sempre simile a sè. L'apparenza è invece un incessante mutamento, un continuo trascorrere di forma in forma: in una parola è il mondo, nella sua opposizione con Dio [1]. Lo stesso contrasto può essere anche espresso dai termini: essere ed esistenza *(Sein, Dasein)*. L'esistenza è la coscienza o la rappresentazione dell'essere, quindi ha il carattere dell'immagine *(Bild)* [2]. Essa è il primo e immediato oggetto della riflessione, che converte una vera vita in una statica forma, che solo l'impulso inesauribile della libertà spirituale può moltiplicare e variare [3]. Ma l'essere puro, anche manifestandosi nel giro delle esistenze, resta, nella sua schiettezza, celato nel profondo. Come il tuo occhio sensibile è un prisma in cui l'etere puro e incolore, sempre eguale a sè, si rompe in molteplici colori, senza che tu possa dire che l'etere è in sè colorato, così la riflessione rompe l'essere più profondo che è in te, in infiniti raggi e forme. Questo frazionamento è originario e mai eliminabile dalla coscienza; perciò le forme reali si possono vivere e fruire *(leben, erleben)*, ma non pensare e dedurre apriori: esse sono pura e assoluta esperienza. Tuttavia, mediante la ricerca delle leggi della riflessione, si possono dedurre apriori le proprietà generali delle forme che scaturiscono dalla divisione dell'unico essere reale. Tale è il nuovo compito della WL.

Ma v'è un compito più alto, che sorpassa quello della dottrina della scienza ed appartiene alla religione: quello di trascendere il mondo delle apparenze per ricongiungersi con l'assoluto. E l'organo

1 *Die Anweisung zum seligen Leben* (*Werke*, IV), *Erste Vorles.*, p. 115 sgg.

2 Ibid., *Dritte Vorles.*, pp. 151-152.

3 Ibid., p. 168.

dell'esperienza religiosa non è più, come nella *Missione dell'uomo*, la credenza, ma è l'amore. Fichte ha percorso nel suo spirito tutto il ciclo di evoluzione dello spirito cristiano: allo stadio della fede è subentrato in lui, sulle tracce del 4° Vangelo, quello della mistica gnosi. Siamo nel periodo giovanneo della sua filosofia.

L'idea dell'amore è la sola appropriata a quella della vita: quel che tu ami, tu lo vivi *(Was du liebest, das lebest du)* [1]. E l'amore del fenomeno per l'essere reale è un'aspirazione all'eterno *(Sehnsucht nach dem Ewigen)*, un bisogno di unirsi con l'immutevole, che è l'origine della sua beatitudine [2]. Ma le analogie col 4° Vangelo non si fermano a questo concetto dell'amore. V'è in Giovanni una metafisica del Verbo che comincia ad apparire a Fichte estremamente suggestiva, come avviamento a una nuova gnosi. Il Verbo è manifestazione e atto di Dio, atto esistenziale dell'essere divino. Esso non si confonde con le creature, pur essendo l'artefice e il tramite della creazione. Ciò vuol dire che il pensiero divino che esso immediatamente esprime si distingue dal pensiero espresso dalle cose create. Non v'è qui lo spunto di una gnosi superiore, che sovrasta l'ordine delle conoscenze mondane? E su questa traccia Fichte distingue due specie di pensiero: l'una che abbraccia le manifestazioni più basse di natura sensibile e apparente (lo *Schein*), l'altra che, senza alcun soccorso sensibile, contempla e abbraccia il suo oggetto divino. Solo quest'ultima s'intrinseca con l'essere, con la vita, con l'amore; solo in essa si compie il congiungimento dell'uomo

---

1 *Erste Vorles.*, p. 115.

2 Ibid., p. 119.

con Dio[1]. Quindi, Fichte può concludere che « non v'è fuori di Dio niente di reale se non nel sapere, che è la stessa esistenza divina; e noi stessi, in quanto siamo questo sapere, siamo nella più profonda radice identici con l'esistenza divina. Tutto il resto, che ci appare come esistenza inferiore, come corpi, anime, noi stessi, non è realmente, ma è solo nella coscienza e nel pensiero, come oggetto conscio e pensato, e in nessun altro modo »[2]. Ma come sorge il molteplice, la divisione, nell'interno dell'essere semplice? In quanto l'esistenza divina, nel Verbo (cioè nel più alto pensiero), è lo stesso essere di Dio, essa è immutevole e non soggetta a moltiplicarsi. Perciò il principio della divisione non può stare immediatamente in quell'atto dell'esistenza, ma deve cadere fuori di esso. Esso è nella nostra coscienza, la cui funzione è un distinguere, un dividere per mezzo dell'attività giudicante *(ur-teilen)*; e il concetto, come artefice della divisione, si può perciò definire letteralmente come il vero creatore del mondo[3].

Da questo punto di vista, e quasi ricapitolando le tappe del cammino percorso, Fichte ci prospetta una serie di visioni del mondo, concepite in ordine ascendente. La prima e più bassa è quella che coglie solo ciò che cade sotto i nostri sensi, e che appartiene all'uomo volgare. La seconda, più alta, è quella che abbraccia il mondo come un sistema di elementi connessi per mezzo di leggi: è la visione di Kant e della prima fase della WL. La terza è quella che si eleva al punto di vista della moralità, dove la legge è non soltanto ordinatrice ma anche creatrice.

---

1 Ibid., *Dritte Vorles.*, p. 150 sgg. Questa distinzione è ribadita anche nelle *Thatsachen des Bewusstseins*, p. 434 (vol. I dei *Nachgelassene Werke*).

2 Ibid., p. 160. 3 Ibid., pp. 162-166.

La quarta è quella della religione, che attua e realizza più pienamente la terza, facendo della moralità l'espressione e l'immagine del divino. La quinta ed ultima è quella della gnosi superiore, della scienza dell'unità assoluta. La religione senza scienza è solo fede; la scienza solleva la fede a una conoscenza più alta [1].

Con l'*Esortazione alla vita beata*, l'evoluzione (o forse meglio, l'involuzione) del pensiero di Fichte è completa. Tutti gli scritti seguenti non sono che sforzi faticosi, e spesso falliti, per riadattare al nuovo punto di vista la materia già trattata nelle opere del periodo anteriore. Sarebbe inutile ed estremamente noioso saggiarli uno per uno, allo scopo di misurare i progressi e i regressi di questi sforzi. Noi che abbiamo compiuto per nostro conto questo ingrato lavoro, confessiamo di averne tratto assai scarso giovamento, per la penetrazione del pensiero fichtiano. Daremo soltanto qualche sporadico saggio dei riadattamenti più significativi.

La *Missione del dotto*, che Fichte aveva tracciata nelle 5 lezioni del 1794 e che era nata di getto, insieme con la prima redazione della WL, subisce una trasformazione importante nei due scritti dell'ultimo periodo: *Sulla essenza del dotto (Ueber das Wesen des Gelehrten)* del 1806, e *Sulla missione del dotto (Ueber die Bestimmung des Gelehrten)* del 1811. Prima, la figura del dotto era quella di un educatore schiettamente laico e scientifico, a cui la conoscenza approfondita delle cose del mondo e dei loro rapporti necessari dà la capacità e l'autorità di riunire e di indirizzare gli sforzi comuni intesi a signoreggiare

[1] Ibid., p. 175 e sgg.

la natura e a civilizzare la società. Ora, quella figura prende anch'essa un carattere religioso ed ha come sua meta una mistica gnosi, piuttosto che un possesso scientifico del reale. Fichte premette la distinzione a noi già nota tra Dio e il mondo, tra la vita divina dell'assoluto, e la sua manifestazione esteriore e temporale. « In questo manifestarsi, l'assoluto diviene una vita che si sviluppa e si eleva all'infinito, in un flusso di tempo che non ha termine. Questa vivente esistenza *(Dasein)* nel fenomeno, noi chiamiamo la specie umana... La natura invece non è vivente come la ragione, nè capace di un infinito progresso, ma è un'esistenza morta, rigida e in sè chiusa. Essa è ciò che arresta e impedisce la vita, e solo mediante tale impedimento si estende nel tempo ciò che di colpo si produrrebbe come una vita totale e compiuta »[1]. Perciò, l'uomo naturale non può con le sue forze realizzare l'ideale del congiungimento con l'assoluto, che è la vera meta dell'umanità; ma occorre una forza soprannaturale, quella del Verbo stesso divino che si esprime nella ragione. Di qui la missione del dotto, di far confluire tutta la specie umana nell'unità della vita divina: una missione essenzialmente gnostica, che si effettua non per mezzo dell'astratta ragione riflettente, ma della ragione vivificata dall'amore.

Anche il *Sistema della moralità*, nella redazione del 1812, presenta un'analoga trasformazione. Al principio della schietta autonomia, che informava il sistema del 1798, subentra una dipendenza della moralità dalla religione, del buono dal santo, conforme alla distinzione dei due piani, dell'essere o

---

[1] *Ueber das Wesen des Gelehrten* (*Werke*, V), pp. 17-18.

dell' ideale, e dell' immagine mondana di esso [1]. E in questa gerarchia di piani del reale, il diritto perde esso pure, nella esposizione del 1813, quella relativa indipendenza che prima gli era stata assicurata, e si orienta più strettamente verso la morale.

Quale giudizio complessivo possiamo dare di quest'ultima fase del pensiero fichtiano? Certo, l' influenza della conversione religiosa dei romantici è patente; però la personalità di Fichte non si piega senza resistenza alla ventata di misticismo che investe la cultura tedesca al principio del secolo XIX, ma cerca di salvare quant'era possibile delle conquiste compiute nel precedente periodo del « titanismo ». Egli rifiuta di lasciarsi assorbire nella contemplazione estatica dell'assoluto, e pur facendo di quest'ultimo la meta del proprio pensiero, cerca di mantenere salda la prospettiva umana della sua filosofia. Il soggetto umano pensante è sempre il punto di partenza e il centro di riferimento della nuova speculazione, se anche la meta è sopra e fuori di esso. E qualcuno dei caratteri del protagonista finisce ancora con l' imprimersi sulla meta remota a cui s' indirizza. L'assoluto è, sì, concepito come un essere divino, ma un essere che conserva il carattere di una vita. E se questa appare sempre eguale a sè stessa, e quasi immobile nel suo eterno fluire, ciò dipende dall'assenza di quei contrasti e di quegli urti che avvivano, e nel medesimo tempo rendono mortale, la vita di quaggiù. Inoltre Fichte insiste nel mostrare che il suo assoluto, a differenza di quello di Schelling, è unità e non mera indiffe-

[1] *Das System der Sittenlehre* (redaz. del 1812, *Werke*, VI), p. 33.

renza di soggetto e oggetto. Se fosse la neutralizzazione completa di tutte le differenze, donde mai queste potrebbero scaturire? Invece l'unità non annulla la distinzione, ma la custodisce potenzialmente; sì che l'estrinsecarsi della vita divina del Verbo non è uno sdoppiamento inesplicabile e arbitrario, ma è l'attuazione di una potenzialità immanente. E attraverso il Verbo una possibilità di elevazione al divino si apre anche alla ragione umana che partecipa ad esso.

Ma tutto il mondo sottostante è degradato a una apparenza fugace e molteplice, come un prisma che rifrange in un' illusoria varietà di colori la luce semplice e incolore che emana dall'unica fonte. Esso è un miraggio della riflessione: di un'attività che nella prima WL era collocata nella suprema triade dei principii dialettici, e che ora comincia ad essere affetta da quella svalutazione, che s'andrà poi accentuando con Schelling e con Hegel. Essa, che allora aveva una funzione eminentemente dialettica, in quanto serviva ad articolare l' Io puro e a preparare la sintesi dell' Io e del non Io, ora invece assume il compito anti-dialettico di creare uno sdoppiamento dell'essere e dell'apparenza, e di degradare il pensiero a una mera copia o immagine del reale. Questo rinnovato platonismo rischia di sommergere i motivi più vitali della Critica di cui Fichte s'era fatto strenuo assertore.

Pure non si può negare che, malgrado tutto questo, qualche scintilla dell'antica fiamma continua a brillare. Dalla dualità dell'apparenza e dell'essere scaturisce infatti il compito di sollevare questa a quello, e così di reintegrare il moto dialettico della prima WL sotto forma di un'aspirazione e di uno sforzo incessante verso l' ideale. Solo che il moto

era nel primo caso progressivo e dinamico, verso una meta non prestabilita, ma destinata a ingrandirsi insieme con le forze dello spirito che la concepivano e vi s'indirizzavano; ora invece il moto è regressivo, verso una meta preconcetta di perfezione e di riposo. Attivismo e misticismo sono i nomi che compendiano i caratteri dei due movimenti; e il misticismo è bensì espressione di attività, ma di tale, che tende alla propria finale distruzione.

V

SCHELLING

1. La vita e le opere. — Schelling è il filosofo in cui più compiutamente si esprime il carattere del romanticismo tedesco nella sua complessità, nella sua forza, nelle sue stesse debolezze. Egli ha, in contrasto con Fichte, l'esuberanza del temperamento meridionale, la ricchezza della fantasia, la varietà degl'interessi mentali. Ha principalmente un'estrema mobilità d'intuizione, che fa della sua filosofia qualcosa di continuamente mutevole, a cui non si può aderire se non con un moto incessante di pensiero. Eppure, malgrado la varietà caleidoscopica dei suoi atteggiamenti, non si può dire che essa si svolga in superficie; ma il suo moto è come sorretto e sospinto da una interna tensione passionale, che dà alle singole fasi di esso il senso profondo di una crisi superata. E le varie crisi hanno non soltanto un valore personale, ma si elevano a simboli di vere crisi storiche della coscienza romantica, perchè la sensibilità e la ricettività del temperamento schellinghiano rivivono intensamente il travaglio dei tempi e dell'ambiente, e la sua genialità dà ad esso

il suggello della forma più suggestiva. L'idealismo fichtiano, la visione spiritualistica della natura, la concezione estetica del mondo, il panteismo spinoziano, il misticismo religioso portato fino alle aberrazioni della teosofia, lo storicismo e il positivismo ancora involuti in un'oscura e torbida trascendenza: son questi i principali momenti dell'evoluzione romantica che lo spirito di Schelling ha attraversato, dando a ciascuno di essi una propria impronta originale.

Gli è stata imputata la scarsa capacità di padroneggiare con forza logica la materia delle sue rapsodie mentali. E l'accusa è giusta nel senso che, in confronto con Hegel, egli non è mai riuscito a dare rigorosa unità sistematica alle sue idee e spesso ha supplito con la luminosità delle immagini alle deficienze della dialettica. Ma non bisogna pensare che egli si abbandoni senza freno alla foga del sentimento e dell'immaginazione. È una idea falsa e distorta quella che il romanticismo sia sinonimo di agitazione scomposta e di scapigliatura; nei suoi esponenti maggiori, e più di tutti in Schelling, esso ha una correttezza e una misura, almeno formali, che non sarebbero possibili senza un rigoroso controllo logico dell'esuberante contenuto sentimentale. Ma è una logica spesso dell'illogico, una capacità di sviluppare un paradosso, di dare un'apparenza ragionata e perfettamente simmetrica a un'analogia fantastica, di coordinare l'incoordinabile. Di questa logica Schelling è maestro; essa lo distingue dai mistici della riforma tedesca, ai quali è strettamente affine per temperamento, e lo pone sulla linea mentale dei filosofi post-kantiani. L'idea stessa di applicare il movimento dialettico, che Fichte aveva scoperto nell'attività cosciente dell'Io, al mondo della

natura doveva a prima vista apparire come un'impresa bizzarra, e la resistenza di Fichte a seguire l'amico per questa via ce ne dà la conferma. Se questa idea è diventata nel giro di pochi anni familiare e addirittura contagiosa, ciò è dovuto alla costanza con cui Schelling l'ha svolta nei suoi più minuti particolari, senza indietreggiare di fronte alle stranezze più ripugnanti al buon senso. Il suo panorama può continuamente mutare, e muta in effetti da un'opera all'altra, ma in ogni momento egli si sforza di dargli un carattere di compiutezza, trasformando e rinnovando ogni singolo elemento del quadro, con un'assiduità e una precisione che rivelano la forte struttura logica della sua mente.

Un altro carattere del suo spirito è stato più esattamente individuato dagli storici e dai biografi. Egli è una natura schiettamente contemplativa, uno dei temperamenti più « platonici » della storia del pensiero. Sotto questo aspetto, è giusto contrapporlo a Fichte, che, se non è il filosofo dell'azione che molti hanno immaginato, ha certo intuito il valore e la forza espansiva dell'attività. Schelling invece, pur avendo definito l'azione come l'alfa e l'omega della sua filosofia, pur avendo scrutato gli oscuri abissi del volere umano e divino, resta sempre un contemplativo, per il quale l'azione è sofferenza ed angoscia da placare e da rasserenare in una visione riposante ed estatica. Se la reviviscenza dell'antico Oriente, che il Romanticismo era per suscitare col tocco della sua bacchetta magica, fosse stata più tempestiva, noi avremmo avuto in Schelling una incarnazione molto più congeniale, che non in Schopenhauer, dell'esotismo orientale; ma egli ha egualmente precorso, per affinità di temperamento, quel-

l' ideale o quella moda che la cultura storica non ha fatto in tempo a fornirgli [1].

Anche nelle vicende esteriori della vita si palesa questa diversità di carattere, rispetto ai suoi grandi rivali, a Fichte prima, e poi a Hegel. Mentre costoro amano mescolarsi col mondo, per dominarlo e per trasformarlo, Schelling è invece un solitario, che gode e soffre il suo isolamento, da cui esce con riluttanza quando ve lo costringono, ed a cui ritorna dopo fugaci apparizioni mondane, accrescendo con una barriera di orgoglio il distacco che la natura ha creato tra lui e i suoi simili. La sua vita perciò è fatta di piccole oasi di rapporti sociali disseminate in vaste lande di solitudine e di silenzio. Egli è di quegli uomini che, viventi, si fanno dimenticare come morti e la cui intermittente riapparizione suscita sorpresa come per una risurrezione improvvisa. Eppure la sua operosità intellettuale è stata quasi continua; ma i contemporanei non hanno potuto accorgersene, perchè la maggior parte dei suoi scritti è rimasta a lungo inedita ed è stata pubblicata postuma dal figlio.

Nato a Leonberg nel Würtemberg il 21 gennaio del 1775, studente di teologia a Tubinga nel 1790 con Hölderlin e con Hegel, di cinque anni più anziani di lui, poi di matematiche e di scienze a Lipsia, infine di filosofia a Jena sotto la direzione di Fichte, Federico Guglielmo Schelling conobbe assai presto le lusinghe della fama. A 23 anni Goethe

[1] Questo carattere che si rileva dalla sua filosofia contrasta però con l' impressione di smisurato orgoglio che egli dà, specialmente nelle sue polemiche. Ma la sua durezza nei rapporti con gli uomini (Carolina Schlegel ebbe a paragonarlo al granito) non ha che vedere con quella che l'uomo di azione usa come mezzo di dominio, ed è piuttosto quella del solitario, che l' isolamento rende misantropo e l'orgoglio rende spregiatore dei propri simili.

lo faceva nominare coadiutore di Fichte nell' insegnamento universitario a Jena; un anno dopo, in seguito alle dimissioni di Fichte, egli subentrava al suo posto. Nel 1800, quando aveva appena 25 anni, egli pubblicava il *Sistema dell' Idealismo trascendentale,* che, insieme con gli scritti di filosofia della natura già editi negli anni precedenti, faceva di lui un caposcuola, anzi, secondo il motto di Goethe, un nuovo astro, destinato a sostituire quello di Fichte che già tramontava. Anche per lui, come per il suo predecessore e rivale, gli anni di Jena furono i più fecondi e ricchi di scambi intellettuali con l'ambiente romantico. Conobbe allora gli Schlegel e si legò strettamente a Carolina, moglie di Guglielmo, che più tardi sposò, dopo che essa ebbe divorziato dal marito, e che fu sua fervida ispiratrice nei pochi anni di vita che le rimasero. Cordiali furono anche i suoi rapporti con Goethe, a cui lo univa il comune sentimento panteistico della natura e dello sviluppo delle sue forme, e di cui accettò e difese la teoria dei colori, concepita in contrasto con quella di Newton. Anche Schiller esercitò notevole influenza su di lui con le sue lettere sull'educazione estetica e con la sua dottrina della poesia ingenua e sentimentale. Di Novalis invece non seppe apprezzare la sottile vena poetica, ma ne ebbe in fastidio la frammentarietà delle intuizioni filosofiche. In generale non fu costante nelle amicizie, che col volgere degli anni si mutarono quasi tutte in inimicizie piene di rancore. Così gli accadde con Fichte, con Jacobi, con Hegel. Del primo era stato scolaro e collaboratore, ma le divergenze filosofiche, cominciate con l'apparire della filosofia della natura e ingigantite col perfezionarsi del sistema dell' identità, diedero luogo a un'aperta rottura e a una ve-

lenosa polemica che durò fino alla morte di Fichte. Il maggior documento di essa è, per parte di Schelling, uno scritto dal titolo: *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura verso la migliorata dottrina di Fichte (Darlegung des wahren Verhältniss der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre)*, in cui egli imputava a Fichte di avere, nella seconda fase della sua filosofia, tratto ispirazione da lui, senza riuscire per altro a superare le deficienze e gli errori della prima. A Jacobi, che lo aveva velatamente attaccato nello scritto *Sulle cose divine e sulla loro rivelazione (Von den göttlichen Dingen* ecc.), egli rispose con un virulento *pamphlet: Monumento dello scritto di Jacobi sulle cose divine (Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen)*, dove un'apologia sostanzialmente giusta del suo pensiero mal compreso e in parte ignorato dall'avversario, era guastata da un tono di disprezzo verso il vecchio filosofo, che non lo meritava. Infine con Hegel, suo antico compagno di scuola, fu in stretti rapporti di collaborazione, finchè credette di vedere in lui un discepolo fedele, e diresse insieme con lui il *Giornale critico della filosofia*; ma quando nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, lesse o gli parve di leggere un attacco diretto contro il metodo intuitivo e non strettamente logico del suo filosofare, mutò l'amicizia in odio implacabile e la stima in sdegnosa svalutazione, sfogandosi a qualificare il più fortunato rivale come un nuovo Wolff dell'idealismo, o come un aberrante « episodio » nella storia del pensiero, o come un saccheggiatore delle sue idee [1]. E il suo odio fu così tenace che, sebbene

[1] La malignità di Heine fece giustizia di quest'ultima accusa, chiamando Schelling un filosofo « mediatizzato », con evidente allusione ai principi germanici spodestati da Napoleone.

Hegel in un incontro fugace gli tendesse la mano, egli non esitò ad attaccarlo ancora una volta, in una prefazione agli scritti di Victor Cousin, pubblicata nel 1834, quando Hegel era morto già da tre anni.

Nel 1803 egli lasciò l'ospitale Jena per Würzburg; ma dopo tre anni d'insegnamento nell'università bavarese preferì la più onorifica e riposante carica di membro dell'Accademia delle Scienze di Monaco. Con rare alternative di ritorni alla cattedra (a Erlangen e a Monaco), egli visse così, per quasi un quarantennio, come un isolato e un dimenticato, continuando a scrivere molto, ma dando scarse notizie di sè al mondo letterario, che intanto passava sotto la direzione di Hegel. Soltanto nel 1841 il romantico re di Prussia Federico Guglielmo IV, volendo ravvivare, contro l'allora dominante « panteismo » hegeliano, lo schietto spirito del romanticismo religioso, richiamò lo Schelling agli onori dell'insegnamento, nell'università di Berlino. Fu l'ultima, fugace apparizione dell'ormai vecchio filosofo sulla pubblica ribalta, e l'episodio si chiuse senza gloria per lui, ma con nuove controversie ed amarezze. Egli che nel frattempo era venuto faticosamente elaborando la sua filosofia della mitologia e della rivelazione, ultima espressione di una genialità in via di esaurirsi, potè per un istante lusingarsi di essere ancora una volta iniziatore di un nuovo movimento di pensiero. Ma il miracolo di Faust non si ripete nella storia. L'ambiente, senza che egli se ne accorgesse, era nel frattempo molto mutato. L'intuizione storicistica della vita già promossa da lui e da Hegel s'era affermata in una forma diversa da quella originaria, più aderente ai fatti, più agguerrita di filologia; anche il naturalismo fantastico del-

l'età romantica s'era trasformato in un senso più scientifico della natura; sicchè quando il vecchio filosofo dalla cattedra di Berlino volle impartire una filosofia così detta positiva, che invece era un travestimento del già screditato idealismo, e in nome di essa si diè a fare scorribande arbitrarie nella storia delle religioni, che per opera della scuola di Tubinga era ormai passata a uno stadio veramente positivo e documentario, si ebbe l'impressione che la sua voce venisse dall'oltretomba. Non mancò neppure un incidente penoso, provocato dalla pubblicazione abusiva fatta dal vecchio Paulus, suo accanito avversario, del corso delle lezioni berlinesi, con l'intento di screditarne l'autore. Schelling ricorse ai tribunali per ottenere la revoca dell'edizione; Paulus rispose con un appello al pubblico contro la pretesa del filosofo di « rendersi inconfutabile con l'aiuto della polizia ». Stanco della lotta, Schelling si ritirò dall'insegnamento e dal mondo, e visse ancora alcuni anni in completa solitudine (fino al 1854).

Due anni dopo la sua morte, il figlio K. F. A. Schelling (nato dalla seconda moglie, Paolina Gotter) iniziò la pubblicazione delle opere in ordine cronologico. Essa è divisa in due serie: la prima, di 10 volumi, comprende tutti gli scritti editi e inediti, fino alle lezioni berlinesi escluse; la seconda, di 4 volumi, comprende gli scritti di quest'ultimo periodo. La finitezza letteraria e il valore speculativo delle singole opere sono assai diseguali: molto materiale inedito è formato da appunti di lezioni stesi con pedanteria formale, come il gusto scolastico dei tempi richiedeva; invece gli scritti composti di getto e destinati al pubblico sono per la maggior parte dei veri modelli letterari. Schelling è uno scrittore

dalla vena facile, dallo stile ricco d'immagini luminose e insieme profonde, dal tono caldo e persuasivo. In confronto della monotonia e dell'astrusità di Fichte, egli ha una vita interiore più ricca e variata e una forma di espressione più chiara, per quanto anch'essa talvolta si aggrovigli nelle difficoltà tecniche del complicato meccanismo dialettico.

La difficoltà principale dell'interpretazione della filosofia schellinghiana è data dalla sua continua mutevolezza. Mentre s'immagina d'averla fissata entro confini definiti, ci si accorge che è già cambiata o in via di cambiare. E non soltanto la sostanza delle sue intuizioni è mutevole, ma anche la terminologia si trasforma continuamente, a volte con capovolgimenti completi del significato di alcuni termini, a volte con creazione di termini nuovi, che si dura fatica a raccordare con gli antichi. Si parla perciò da taluni di 4, da altri di 5 o di 6 fasi della filosofia schellinghiana; ma il numero di queste fasi potrebbe moltiplicarsi facilmente, perchè in ciascuna di esse la prospettiva delle cose è in continuo mutamento. Per es. la filosofia della natura conta per una fase singola, ma i 5 o 6 scritti principali in cui essa si compendia sono altrettanti abbozzi diversi di filosofie naturali, e, poichè l'interesse per quei problemi non si estingue in una singola fase, ma si trasmette trasformato alla seguente, le visioni si moltiplicano attraverso tutto il corso della speculazione schellinghiana.

Tuttavia, anche per mettere un po' d'ordine nel vasto materiale, è opportuno un raggruppamento degli scritti secondo le affinità dell'ispirazione e del contenuto, salvo a rifondere i gruppi stessi in una più aderente esposizione genetica. L'idea del « grup-

po » infatti, presa alla lettera, suggerisce una discontinuità nell'evoluzione del pensiero, mentre in nessun filosofo al pari di Schelling l'evoluzione è continua e ininterrotta.

Con questa riserva, possiamo distinguere: *a*) un primo gruppo di scritti giovanili in cui Schelling, pur essendo ancora sotto l'influsso di Fichte, cerca di crearsi una nuova via. Essi sono: *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie ueberhaupt*, 1794 (Sulla possibilità di una forma della filosofia in genere); *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (Sull'Io come principio della filosofia); *Philosophische Briefe ueber Dogmatismus und Kritizismus*, 1795 (Lettere filosofiche sul dommatismo e il criticismo); *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus*, 1796-97 (Dissertazioni per l'ampliamento dell'idealismo).

b) Un secondo gruppo riunisce insieme gli scritti sulla filosofia della natura, concepiti in una comune ispirazione panteistica e anteriori alla sistemazione del mondo naturale nei quadri della filosofia dell'identità. Tali sono le *Ideem zur einer Philosophie der Natur*, 1797 (Idee per una filosofia della natura), escluse le aggiunte introdotte nella seconda edizione (1803), che appartengono alla 4ª fase; *Von der Weltseele*, 1798 (Sull'anima del mondo); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799 (Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura); *Einleitung zu dem Entwurf* ecc., 1799 (Introduzione all'abbozzo precedente); *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*, 1800 (Deduzione universale del processo dinamico o delle categorie della fisica).

c) Il *System des transcendentalen Idealismus*, 1800 (Sistema dell'idealismo trascendentale) può

essere, per la sua importanza, considerato a sè, benchè appartenga idealmente al gruppo precedente, di cui costituisce, come vedremo, la controparte.

d) Il punto di vista dell'identità o dell'indifferenza delle due serie, naturale e spirituale, o reale e ideale, è espresso negli scritti seguenti: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 (Esposizione del mio sistema di filosofia); *Bruno oder ueber das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 1802 (Bruno o sul principio divino e naturale delle cose); *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, 1802 (Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia), Nello spirito della concezione dell'identità sono redatte le lezioni tenute nel 1802-03. e rimaste inedite, sulla *Philosophie der Kunst* (Filosofia dell'arte) e le *Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (Lezioni sul metodo dello studio accademico).

e) Con lo scritto *Philosophie und Religion* del 1804 (Filosofia e religione) si apre la crisi religiosa della filosofia schellinghiana, che culmina con le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809 (Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana) e con le *Stuttgarter Privatvorlesungen* del 1810 (Lezioni tenute a Stuttgart). Appartengono a questo stesso periodo i principali scritti polemici contro Fichte: la *Propedeutik der Philosophie* del 1804 (Propedeutica alla filosofia) e la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 1806 (Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la migliorata dottrina di Fichte). Preludio alla nuova fase della filosofia positiva sono il frammento sulle età del mondo, *Die Weltalter*, 1811 e la conferenza sulle divinità della Samotracia,

Ueber die Gottheiten von Samotrake, 1815 [1], gli studi inediti sulla storia della filosofia (*Zur Geschichte der neueren Philosophie* e *Darstellung des philosophischen Empirismus*, 1836).

f) L'ultima fase della così detta filosofia positiva ha per principali documenti: l'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Introduzione alla filosofia della mitologia), la *Philosophie der Mythologie* e la *Philosophie der Offenbarung* (Filosofia della rivelazione), che sono i corsi tenuti a Berlino e pubblicati postumi nella 2ª serie delle opere.

2. IL PERIODO FICHTIANO. — Il Metzger, che ha fatto un esame approfondito della prima fase della filosofia schellinghiana [2], è giunto alla conclusione che l'influenza di Fichte su Schelling sia stata fin dall'inizio assai minore di quel che si ritiene generalmente. L'Io di Fichte è lo sviluppo del principio kantiano dell'appercezione, l'Io di Schelling non è che l'espressione impropria dell'assolutamente incondizionato, concepito alla maniera di Spinoza; l'uno è un'attività incessante, l'altro un abisso di inattività e di riposo; e mentre la metafisica dell'Io fichtiano non è che l'epilogo di un processo gnoseologico, quella dell'Io schellinghiano trascende

---

1 Omettiamo dall'elenco altri scritti minori, che non hanno importanza per caratterizzare il gruppo, ma dei quali dovremo tener conto nell'esposizione, come gli aforismi introduttivi alla filosofia della natura (*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, 1805), la conferenza sulle arti figurative (*Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur*, 1807), le polemiche con Eschenmayer e con Jacobi, ecc.

2 W. METZGER, *Die Epochen der sch.schen Philosophie von 1795 bis 1802*, 1911.

con un' intuizione immediata le condizioni della conoscibilità e della coscienza.

V' è un certo motivo di verità in queste conclusioni del Metzger, non dissimile da quello che può esservi nell'affermare che la filosofia di Spinoza è molto meno cartesiana, nel suo tema fondamentale, di quel che si creda. L' idea della sostanza infatti è piena di lontane risonanze neoplatoniche, del tutto estranee al *cogito*; eppure, senza il *cogito*, non sarebbe intelligibile il particolare rilievo che essa prende nel sistema di Spinoza. Similmente, l' Io assoluto di Schelling sconfina in un panteismo, che neutralizza ogni carattere differenziale per cui possa essere qualificato come un soggetto; eppure senza la dialettica dell' Io fichtiano la sua struttura sarebbe inesplicabile. La principale divergenza tra Fichte e Schelling, riconoscibile fin dall'esordio di quest'ultimo, consiste in ciò, che l'assorbimento del soggetto nell'assoluto, che nella WL del 1794 è nello sfondo della visione, è invece la meta immediata delle aspirazioni speculative del giovane Schelling.

Questo tratto è già visibile nel saggio del 1795 *Sull' Io come principio della filosofia*, dove il nome di Spinoza è assunto come simbolo di un orientamento di pensiero a cui Schelling si manterrà fedele per tutta la vita, sì che ad ogni nuovo saggio egli sentirà il bisogno di riconfrontare la posizione raggiunta con quella di Spinoza, per determinarne i punti di contatto e di divergenza. Dello spinozismo lo attrae la visione panica del reale, in cui si equilibrano lo spirito e la natura, senza ingiuste prerogative dell'uno o dell'altra; gli ripugna invece l'assunto di voler fissare in una sostanza, in una cosa, il centro unitario e incondizionato del Tutto.

Parlare di una cosa incondizionata, egli dice, è un non senso: *Ding* (cosa) viene dall'azione del *Bedingen* (condizionare); il che vuol dire che una cosa, una sostanza, non può porsi da sè, ma è necessariamente posta [1]. D'altra parte, neppure un Io limitato può considerarsi come assoluto ponente; bisogna dunque risalire più lontano, a un Io assoluto, per trovare la comune radice del soggettivo e dell'oggettivo. In esso la filosofia scopre l' ἓν καὶ πᾶν che cercava; e nella causalità di esso è spiegabile la causalità limitata dell' Io empirico e insieme la realtà degli oggetti [2]. Il programma di lavoro che chiaramente s' individua da queste premesse è di reinterpretare Spinoza alla luce di Fichte, e di giustificare per mezzo del criticismo quel piano cosmico unitario che Spinoza aveva cercato invano di eseguire con la sua inerte sostanza.

Le *Lettere filosofiche sul dommatismo e sul criticismo* dello stesso anno (1795) svolgono con maggiore ampiezza il medesimo tema dell'opposizione e dell'accordo dei due metodi. L'uno e l'altro tendono egualmente all' identità assoluta; la loro distinzione è nelle vie che conducono ad essa. Il criticismo considera l'ultimo fine come oggetto di un compito infinito, il dommatismo lo pone come già realizzato, e perciò non può dare la giustificazione del suo procedimento [3]. L'esigenza critica che il finito si sforzi a identificarsi con l' infinito è comune a Fichte e a Schelling; ma il secondo sente molto più assillante il problema inverso: come dal-

---

1 *Vom Ich als Princip der Philosophie* (*Sämmtliche Werke*, 1856), vol. I, § 3, p. 166.

2 Ibid., § 12, p. 193, p. 240.

3 *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (*Werke*, I), lettera 9, p. 328 sgg.

l'infinito o dall'assoluto possa individuarsi il finito o il contingente. Egli intende che il cammino non può essere invertito: l'acqua che dai fiumi si versa nel mare non può rifluire dal mare ai fiumi, almeno immediatamente. La filosofia di Spinoza c'insegna che un passaggio dall'infinito al finito, un *heraustreten aus dem Absolute*, non c'è; il che vuol dire che non v'è una causa transitiva, ma solo una causa immanente del mondo [1]. Come allora può intendersi il sorgere del finito, del contingente? La stessa difficoltà che Spinoza ha incontrato si ripresenta in Schelling, malgrado il suo criticismo: il suo vantaggio sul predecessore dommatico sta soltanto lungo la via « all'insù »; ma la via « all'ingiù » gli è egualmente preclusa, ed egli non può che porre un'inesplicabile limitazione in seno all'assoluto, per cui questo si rifrange in un'infinità di mondi apparenti. Tale limitazione è data dalla coscienza e dalla riflessione razionale che la segue, in virtù della quale l'assoluto che, per mancanza di ogni interna opposizione, non può tornare su sè stesso, si riflette e si sdoppia, pur senza uscire da sè [2]. Ma in questo modo, il problema dell'origine del finito si sposta, non si risolve: come infatti può spiegarsi il sorgere della limitazione in seno all'assoluto? La filosofia dell'identità cercherà invano d'interpretare il miraggio della coscienza; e il tormento del problema insoluto spingerà Schelling a nuove trasformazioni del sistema.

Una più precisa individuazione del punto di vista schellinghiano in confronto di Fichte è data dal terzo degli scritti di questo periodo, che già nel suo titolo lascia presentire qualcosa di nuovo.

---

1 Ibid., lettera 3, p. 294; 7, pp. 314-315.

2 Ibid., lettera 8, p. 324.

Sono le *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der WL* del 1796-97. In esse sono contenute *in nuce* le esigenze mentali che più tardi si svilupperanno negli scritti sulla filosofia della natura e nel *Sistema dell'Idealismo trascendentale.* Il proposito di Schelling è chiaro: si tratta di ampliare i quadri della WL, in modo da potere includere in essa, oltre che il limitato mondo della soggettività, anche il più vasto mondo degli oggetti che lo circuisce. La natura, dirà più tardi esplicitamente lo Schelling, non è un mero fenomeno inerte, creato unicamente per far da antitesi dialettica al progresso del soggetto umano; ma è essa stessa una soggettività in fieri, un processo autonomo di organizzazione; quindi la diade soggetto-oggetto o ideale-reale si ritrova in essa non meno, se pur diversamente, che nello spirito propriamente detto. Appunto perciò il compito della filosofia si sdoppia, in uno studio genetico della soggettività umana conoscente e operante e in uno studio egualmente genetico del suo *analogon* naturale. Di qui nascerà poi l'ulteriore problema di ricercare i rapporti tra le due serie. Nello scritto in quistione, l'« ampliamento » della WL consiste nel cercare la possibilità di dare una controparte oggettiva al soggettivismo di Fichte.

La riesposizione della WL, che forma la prima parte del compito che lo Schelling si propone, è fatta con sicurezza molto maggiore di quella del testo originario. Fichte procedeva ancora a tentoni nel tracciare le tappe del cammino dello spirito; Schelling, avendo una più chiara idea della forza motrice e della meta del movimento, è più spedito e incisivo nel tracciarne la linea. Tutte le azioni dello spirito tendono a esporre *(darstellen)* l'infinito nel finito. È come se tutta la forza del mondo pre-

messe sopra un punto solo per realizzarsi; ma poichè un sol punto non può contenerla nella sua pienezza, esso si muove indenfinitamente, per attuare in momenti successivi quel che non può nell'istante. Similmente l'anima si sforza di esporre l'infinito in ogni singolo atto, ma poichè non può, essa sorpassa ogni presente, per esporre l'infinito successivamente nel tempo. E poichè quell'esporre è un intuire, si deduce di qui tutta una serie infinita d'intuizioni, ciascuna delle quali precipita dal presente nel passato per dar luogo alla successiva. Ma questa liberazione continua dal passato sarebbe un lavoro di Sisifo, se il passato a sua volta non si conservasse nello spirito; ed esso si conserva in effetti per mezzo del concetto. Quindi v'è nello spirito un continuo progresso dal concetto all'intuizione e dall'intuizione al concetto, dal passato al presente e dal presente al futuro [1]. Questo progresso è non soltanto temporale, ma insieme spaziale e temporale. Il tempo non è che il limite della sfera della coscienza, risultante dall'impossibilità che quella sfera si estenda infinitamente. Ma il limite è qualcosa di negativo, mentre la sfera nella sua estensione è positiva; donde risulta che l'estensione e il limite, lo, spazio e il tempo, sono in rapporto di condizionalità dialettica. Non v'è spazio senza tempo, nè tempo senza spazio; opposti nella loro direzione, essi s'implicano a vicenda; e poichè l'uno e l'altro sono condizioni dell'intuizione, segue che l'intuizione in genere non è possibile senza il concorso di due attività opposte [2].

---

1 *Abhandlungen zur Erläuterung der WL* (*Werke*, I), pp. 383-385.

2 Ibid., p. 356.

In quanto l'anima progredisce da intuizione a intuizione, il tempo, che inizialmente è un mero punto, guadagna estensione, mentre lo spazio che inizialmente è senza limite, viene attivamente limitato. Ma un'attività, che insieme limita lo spazio ed estende il tempo, appare esternamente come movimento. Dunque, il movimento è ciò che corrisponde esternamente all'interna successione delle rappresentazioni. E poichè il senso interno diviene necessariamente esterno, l'anima intuisce la successione delle sue rappresentazioni fuori di sè, come movimenti meccanici [1].

D'altra parte, l'anima non soltanto intuisce, ma produce anche le sue intuizioni. Essa dunque si rappresenta come qualcosa che è reciprocamente causa ed effetto, cioè come una natura che si organizza da sè teleologicamente. Ora, per la corrispondenza già notata tra la serie delle rappresentazioni e i movimenti esterni, all'interno sforzo dello spirito per organizzarsi deve corrispondere anche nel mondo esterno una universale tendenza all'organizzazione. Il sistema del mondo è una unità organica, che si svolge da un centro comune. Le forze della materia chimica sono già di là dei limiti del mero meccanismo; quelle della materia vivente di là dei limiti del chimismo. Questa serie progressiva di organizzazioni, dalla natura inanimata all'animata, rivela chiaramente una forza produttiva, teleologica, che a poco a poco si sviluppa, fino a raggiungere la sua piena libertà. E in quale altro modo si può pensarla, se non come uno spirito universale della natura, che gradualmente assimila la grezza materia? [2].

L'analogia dell'interno e dell'esterno, dello spirito e della natura, si può sviluppare fino in fondo.

---

1 Ibid., p. 385. 2 Ibid., pp. 386-387.

La serie delle intuizioni e dei concetti degli esseri animati, nella sua progressiva evoluzione, tende a realizzare l'autocoscienza; la serie dei movimenti naturali tende a realizzare la vita organica. E questa è il visibile *analogon* di quella. Come lo spirito perdura solo nella continuità delle sue rappresentazioni, così il vivente perdura solo nella continuità dei suoi movimenti. Se non vi fosse in noi un ininterrotto passaggio da rappresentazione a rappresentazione, l'attività spirituale si estinguerebbe; similmente cesserebbe la vita, se non vi fosse un continuo innestarsi *(Eingreifen)* di una funzione nell'altra, un continuo riprodursi dell'una nell'altra [1].

Ciò che manca agli animali è la coscienza che liberamente distingue e unifica, cioè il giudizio. In quanto l'uomo giudica, la sua rappresentazione si distacca dall'anima ed entra in una sfera oggettiva fuori di essa. Nel giudizio dunque sta il punto centrale da cui procedono tutte le azioni teoretiche ed a cui ritornano. Eppure, da questo circolo magico bisogna uscire, affinchè il processo dell'autocoscienza sia completo. Infatti, finchè si è dentro di esso, le azioni spirituali (teoretiche) sembrano affette da eteronomia, essendo le rappresentazioni distaccate dalla loro fonte e oggettivate. Ma non è possibile uscirne, se non mediante un'azione che ha per oggetto lo spirito stesso. Tale è l'azione del volere; dunque, solo nel volere lo spirito diviene immediatamente cosciente del suo agire, e la più alta condizione dell'autocoscienza è così raggiunta [2].

Ma il volere è un'attività ideale che sussiste solo in contrasto col reale. Solo perchè lo spirito si sente costretto nel reale, tende all'ideale. L'uno e l'altro

---

[1] Ibid., p. 388. [2] Ibid., pp. 393-395.

perciò si condizionano a vicenda. Noi non possiamo agire idealmente, non possiamo opporci dei limiti, senza essere realmente limitati; e viceversa, non siamo realmente limitati senza sentire questa limitatezza, cioè senza opporcela idealmente. Di qui risulta che l'azione per mezzo della quale diveniamo passivamente limitati e l'altra per cui attivamente ci limitiamo, in quanto ci opponiamo i limiti, sono una sola e medesima azione. Quindi in essa noi siamo insieme attivi e passivi, determinanti e determinati; in essa si realizza l'unità del reale e dell' ideale, della necessità e della libertà [1].

In questo saggio luminoso, se pur molto sommario, si può intravvedere di scorcio tutto il primo sistema dello Schelling nel suo sforzo per svincolarsi da quello di Fichte. Il procedimento speculativo della WL si amplia in due serie, ideale e reale, l'una delle quali corrisponde alla genesi interiore dello spirito, l'altra alla sua esteriorizzazione naturale. L' idea dello spirito come natura invisibile e della natura come spirito visibile è, se non ancora espressa, almeno sottintesa in questo sdoppiamento, Ma le due vie non restano separate; esse si ricongiungono, e il loro comune sbocco è l'autocoscienza fichtiana, cioè l'attività che nel volere unifica il reale e l' ideale, la necessità della natura e la libertà dello spirito.

3. La filosofia della natura. — Delle due parti parallele in cui si divide il primo sistema dello Schelling, quella che tratta della natura ha avuto un'elaborazione più tempestiva e più faticosa. Essa

1 Ibid., pp. 396-411.

era infatti anche la più nuova e, a giudizio dei contemporanei, doveva presto simboleggiare l'intero sistema, nella sua novità rispetto a quello di Fichte. Il compito, nelle sue linee generali, era semplice: si trattava di capovolgere la formula fichtiana: l'Io è tutto, nella formula: Tutto è Io, cioè di riscoprire nell'intero mondo naturale quel processo genetico, auto-formativo, che la WL aveva scoperto nell'Io pensante e operante. E i tempi sembravano anche propizii a questa impresa, perchè, sotto l'impulso del Romanticismo, le scienze particolari della natura venivano con sforzi ancora isolati, ma convergenti, ripudiando poco a poco le concezioni meccanicistiche dell'Illuminismo e sostituendo ad esse una visione più organica del mondo.

Ma il compito, facile nelle grandi linee, si rendeva difficile nell'esecuzione particolareggiata, sia perchè non erano stati ancora scoperti i nessi tra i vari ordini di fenomeni naturali, e non potevano bastare le forze di un solo uomo per padroneggiare le varie province del sapere al punto da porle in stretto rapporto l'una con l'altra, sia perchè il metodo dialettico della nuova filosofia non poteva appagarsi di connessioni approssimative e sommarie, ma esigeva deduzioni rigorose, che l'estrema fluidità della materia da disciplinare rendeva assai malagevoli e precarie. Si spiega perciò che il sistema della natura non sia uscito di getto dalla mente di Schelling, ma si sia andato formando gradualmente, con tentativi e con saggi sempre più complessi, non di rado contrastanti tra loro, perchè nel corso dell'esecuzione il piano stesso mutava nella mente dell'autore. Dalle *Idee per una filosofia della natura* del 1797 alla *Deduzione generale del processo dinamico* del 1800, si svolge una serie di scritti in cui anche

il lettore più diligente rischia di restar sommerso, per il groviglio dei problemi che vi si affollano e per il continuo mutare delle soluzioni, a misura che vengono rifuse in un piano più ampio. Eppure, malgrado il tormento che suscitano nell'anima dello studioso, quegli scritti sono assai suggestivi, perchè alcune intuizioni geniali e luminose li attraversano, gettando sprazzi improvvisi di luce, che fugano vaste zone d'ombra.

Cominciamo col fissare le grandi linee della concezione schellinghiana, prima di venire ai particolari dell'esecuzione. L'applicazione dei principii della WL al mondo della natura implica, come s'è detto, il ripudio del meccanicismo, che è comune, sia pure per ragioni diverse, tanto a Fichte, quanto alla scienza illuministica. Per Fichte, la natura rappresenta, nel processo dialettico dell'Io, il momento dell'opposizione, della resistenza, della passività; essa è pertanto essenzialmente meccanica, come la natura dei fisici. La differenza tra le due sta in ciò, che quest'ultima è una cosa in sè e le sue leggi hanno una realtà oggettiva, mentre la natura di Fichte ha un valore soltanto fenomenico, e segue le leggi che lo spirito le impone, per trionfarne e per dominarla. A questa veduta Schelling oppone, che essa è propria della riflessione astratta, la quale fissa e irrigidisce tutto ciò che ha movimento e vita. Ma la natura parla a noi un linguaggio tanto più intelligibile, quanto meno ci volgiamo ad essa con la mera riflessione, e ci facciamo invece tutt'uno con essa con l'intuizione: allora noi intendiamo che cosa è una natura vivente altrettanto bene come intendiamo la nostra stessa vita [1]. Entrando in questa intima comunione,

---

[1] *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Werke*, II), p. 47.

avvertiamo che, al pari di noi, essa non riceve da altri la propria legge, ma è legislatrice autonoma [1]. « Filosofare sulla natura significa appunto sollevarla dal morto meccanismo in cui sembra imprigionata, vivificarla con la libertà e porla nel suo libero sviluppo » [2]. Ciò non vuol dire che essa non abbia in sè nulla di meccanico, ma il meccanismo, lungi dal compendiarne tutta l'essenza e dal contrapporla, come un termine negativo, all'attività positiva dello spirito, non è che un momento della sua stessa vita, che implica e richiama dall' interno l'attività spirituale. V' è dunque, immanente alla natura, una forza analoga a quella che, nella sfera dell'esperienza umana, noi attribuiamo alla soggettività, all' Io; ed in virtù di essa, la natura si svolge, trionfando del meccanismo, in forme sempre più complesse e organiche. Già Kant aveva mostrato che nell'organismo si dà come un inconscio lavoro concettuale, che lo assimila alla vita dello spirito. Schelling eleva questa veduta a principio fondamentale della filosofia della natura, liberandola dalle restrizioni del giudizio riflettente. Ogni prodotto organico, egli dice, porta il fondamento della sua evidenza in sè stesso, perchè è insieme causa ed effetto di sè. Nessuna singola parte potrebbe sorgere se non nella totalità, e questa a sua volta consiste in un'azione reciproca delle parti. In ogni altro oggetto le parti sono arbitrarie, perchè esistono solo in quanto io le divido. Nell'essere organizzato invece sono reali e indipendenti da ogni mio concorso, perchè tra esse e il tutto v' è un rapporto oggettivo. Dunque, a fondamento di ogni

---

1 *Die Natur ist ihre eigne Gesetzgeberin* (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, *Werke*, III, p. 17).

2 Ibid., p. 13.

organizzazione c'è un concetto, perchè dovunque v'è riferimento necessario dalle parti al tutto e dal tutto alle parti, v'è attività concettuale. Ma questo concetto abita nelle cose stesse, e non è un'opera artificiale *(Kunstwerk)* che risieda nella mente dell'autore [1].

Ma l'organizzazione non è un caso particolare in natura, come pretendeva Kant; essa è tutta la natura. Noi non dobbiamo immaginare che questa sia divisa in strati, in ciascuno dei quali domini una legge indipendente, meccanica nel più basso, poi fisica, poi chimica, e infine organica; come si passerebbe allora dal più basso al più alto? È questo l'errore del meccanicismo, che mentre par che avochi a sè la sola zona della materia inerte, pretende poi imporre la sua legge a tutto il corso della natura, e non riesce così a spiegare il « di più » che nel chimismo c'è di fronte all'azione meccanica, il « di più » che nella vita organica c'è di fronte al chimismo. Bisogna invece capovolgere il punto di vista e ricercare nelle forme più alte la ragione delle più basse. Il meccanismo è forse qualcosa per sè sussistente, o non è piuttosto il momento negativo dell'organismo? Noi pensiamo l'azione meccanica come un moto rettilineo, che non torna su sè stesso, quindi come una catena indefinita di cause ed effetti; ma questa catena, presa per sè, poggia sul vuoto; essa si sostiene solo se è concepita come elemento di una catena organica che si salda in un circolo vitale. « L'organizzazione è perciò la condizione del meccanismo. Da quest'altezza, svaniscono le singole successioni di cause ed effetti, che c'ingannano con le apparenze del meccanismo, come linee rette indefi-

---

1 *Ideen zu einer Philos. der Natur*, p. 40.

nitamente piccole nell'universale circolo dell'organismo... Uno stesso principio unisce la natura inorganica e l'organica » [1]. « Viste da questo aspetto, le singole cose della natura formano non già un' ininterrotta serie che si svolge all' infinito, ma una continua catena di vita *(Lebenskette)*, che in sè ritorna, e in cui ogni membro è necessario al tutto » [2].

Gli organismi a loro volta non sono intelligibili come monadi isolate, tenute insieme inesplicabilmente da legami estrinseci. Già nell' interno delle singole specie organiche noi osserviamo che alla natura è contrario l' individuale; essa tende all'assoluto e si sforza continuamente di esprimerlo. I prodotti individuali si potrebbero considerare come tentativi non riusciti per raggiungere un tale effetto; solo la permanenza delle specie entra nei fini della natura, gl' individui non sono che mezzi a quel fine [3]. E le specie sono a loro volta, di fronte alla vita universale, in un rapporto analogo a quello degl' individui verso di esse. Ciascuna si sforza di esprimere totalmente l'assoluto, ma nessuna può contenerlo nella sua pienezza; perciò esse si moltiplicano, come per adeguarsi nella loro pluralità infinita all' infinito impulso vitale che le suscita. Questa pluralità non è disgregata e dispersa, ma implica un legame, una copula universale, che riunisce i vari membri nell'orbita di una vivente unità cosmica, ed a cui Schelling dà il nome di anima del mondo *(Weltseele)* [4]. In conclusione, la vita non è il prodotto o la proprietà di una materia animale, ma la materia è un

---

1 *Von der Weltseele* (*Werke*, II), pp. 349-350.
2 Ibid., p. 373.
3 *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Werke*, III), pp. 43, 51.
4 *Von der Weltseele* (*Werke*, II), p. 362 sgg.

prodotto della vita. L'organismo non è proprietà di singole cose naturali, ma viceversa queste sono limitazioni dell'organismo universale. Anche il morto nella natura non è veramente morto, ma solo vita spenta *(erloschene Leben)* [1]; la vita è insomma diffusa per tutta la creazione, è come il comune respiro *(Athem)* dell'universo.

Il mondo della natura culmina nel concetto della vita, come il mondo dello spirito nel concetto dell'autocoscienza. Tra i due processi v'è perfetta analogia: unica è la vita diffusa per tutti gli esseri, unica l'autocoscienza espressa in tutte le forme e le attività spirituali; e l'una e l'altra si organizzano dal centro alla periferia, dominando da quel centro i sottoposti fenomeni delle rispettive sfere. Ma l'analogia è un termine troppo vago e generico per caratterizzare i rapporti reciproci della natura e dello spirito. Bisogna forse precisarli nel senso che la natura sia un gradino inferiore dell'attività spirituale, e che quindi l'una e l'altra siano concepite in un medesimo processo evolutivo? Questa non è propriamente l'idea dello Schelling. Già nel senso stesso della natura, egli non ammette una evoluzione o una trasformazione *(Umgestaltung)*, in virtù della quale il meccanismo p. es. passi nel chimismo e questo nell'organismo, sotto l'influsso della forma più alta. L'esperienza, egli dice, non ci dà nessuna prova di questi passaggi; si potrebbe, è vero, obiettare che le trasformazioni siano avvenute in un tempo più lungo di quello di cui si può avere l'esperienza; ma questa possibilità è lasciata cadere senza discussione [2]. In realtà, la veduta ch'egli professa, secondo la quale il meccanismo e il chimismo

---

[1] Ibid., p. 500. [2] Ibid., pp. 348, 349.

sono, piuttosto che gradi successivi, limiti e arresti immanenti all'organizzazione, esclude ogni evoluzionismo e incapsula l'una nell'altra le singole forme naturali. Lo stesso può dirsi della natura e dello spirito nel loro rapporto. Essi non sono due momenti di un identico processo, ma sono l'identico processo sotto due aspetti diversi. La natura è lo spirito visibile, lo spirito è la natura invisibile [1]. L'una è nel reale quel che l'altro è nell'ideale: «la natura è l'intelligenza irrigidita in un essere; le sue qualità sono sensazioni spente in un essere; i corpi egualmente sono intuizioni morte *(getödten)*. La natura è il lato plastico dell'universo; la sua arte formatrice uccide le idee e le converte in corpi» [2]. Questa dualità del reale e dell'ideale riproduce nel linguaggio della critica il parallelismo spinoziano dei due attributi; essa avrà la più compiuta espressione nel sistema dell'indifferenza, cioè dell'unità indifferenziata, nell'assoluto, della natura e dello spirito.

Trascurando per ora le difficoltà a cui questa concezione dà luogo, possiamo notare che essa offre a Schelling l'opportunità di applicare alla natura il procedimento dialettico che l'esempio di Fichte ha dimostrato fecondo nell'ordine dell'attività spirituale. Il fatto che l'organizzazione della natura è opera di un concetto, realizzato per così dire nelle cose, implica che la legge dell'attività concettuale, cioè la dialettica, sia la legge immanente di essa. È evidente che la dialettica di cui si parla non può esser quella di un pensiero che contempla o conosce la natura, ma dev'essere una dialettica anch'essa reale, insita nello spiegamento delle forze cosmiche. Un

---

1 *Ideen zu einer Philos. der Natur*, p. 56.
2 Ibid., p. 226.

ostacolo al trasferimento del metodo dialettico a questo nuovo campo d'azione parrebbe dato da ciò, che essendo la natura tutta versata nel reale, manca apparentemente ad essa il momento ideale che deve servire da antitesi, per attivare il movimento dialettico. Ma non è che un'apparenza, simile a quella che, nella concezione meccanica, irrigidisce la natura in un'oggettività priva di ogni differenziamento soggettivo. La natura è bensì oggetto, se è presa nella sua totalità come contrapposta allo spirito; però considerata in sè stessa si articola in un rapporto soggetto-oggetto, non altrimenti che lo spirito, pur essendo soggetto, Io, si oggettiva nelle sue estrinsecazioni. Per conseguenza, il fatto che la natura sia « reale » in contrapposto all' « ideale », cioè, allo spirito, non toglie che nel suo interno essa si svolga in una serie di momenti reali e ideali, da cui si attiva la sua dialettica.

Nelle *Idee per una filosofia della natura*, Schelling dà i primi saggi di questo procedimento, non ancora ben saldati gli uni agli altri, ma attinti con un certo empirismo alle scienze naturali del suo tempo. Il magnetismo, l'elettricità, il chimismo gli offrono i più elementari esempi di una dualità, o meglio di una polarità intrinseca alle forze della natura. L'azione magnetica si distribuisce tra due poli, positivo e negativo, e si estingue se l'uno di essi viene a mancare o si neutralizza se essi si equilibrano. Similmente nell'elettricità, scartata l' ipotesi di Aepinus che assumeva un fluido elettrico i cui elementi mutuamente si respingono, il Coulomb e il Volta fondano la spiegazione dei fenomeni sulla presenza di due attività opposte. Nella chimica, la vecchia teoria del flogisto cede alle nuove spiegazioni del Lavoisier, secondo cui la combustione im-

plica, non il consumo di un combustibile flogistico insito nel corpo comburente, ma l'introduzione in esso dell'ossigeno, quindi la sintesi di elementi opposti (ossidazione). E questa scoperta prelude all'altra, dovuta allo stesso Lavoisier, che l'aria è formata di ossigeno e di azoto.

Non è da stupire che Schelling, già imbevuto d'idee fichtiane e ansioso di applicarle alla natura, non solo accolga con entusiasmo questi spunti scientifici, ma li sviluppi prodigiosamente, supplendo con una fantasia a volte divinatrice, a volte arbitraria, dove gli manca il soccorso degli esperimenti. Egli osserva che nessun processo chimico avviene senza un'attrazione di due corpi; così la combustione è un'attrazione tra la materia fondamentale *(Grundstoff)* del corpo e quella dell'aria. Ma la combustione produce luce e calore, due fenomeni opposti e insieme identici: la luce è calore libero, il calore è luce legata *(gebundenes)* [1]. In altri termini, il calore non è niente di originario; esso esiste in quanto la luce trova ostacolo alla sua espansione [2]. Quindi il processo chimico non si spiega con le sole forze attrattive delle affinità dei corpi, ma richiede anche il concorso di forze repulsive; non è allora alcunchè di simile alla gravitazione? Già Newton aveva notato che le affinità chimiche possono considerarsi come particolari attrazioni; si può generalizzare il suo concetto, dicendo che si tratta di due forme di gravitazione, l'una che dipende dalle proprietà qualitative della materia, l'altra dalle quantitative. E allora la grande diversità dei corpi materiali si può spiegare con una diversità di rapporti delle forze costitutive, considerate nel loro grado inten-

---

1 Ibid., pp. 75, 89. 2 Ibid., p. 169.

sivo (cioè secondo le categorie kantiane della qualità). Il principio di questa chimica dinamica sarebbe molto più fecondo di quello della corrente dinamica atomistica [1].

Così è fatto un primo passo verso l'unificazione dei fenomeni; un altro gli tien dietro immediatamente. L'elettricità produce luce e calore; dev'esservi dunque un legame tra essa e il chimismo. E il legame è presto (troppo presto!) trovato: ciò che rende i corpi elettrizzati negativamente è insieme ciò che li rende combustibili, o in termini diversi, di due corpi si elettrizza negativamente quello che ha maggior parentela con l'ossigeno. Quindi la base della materia negativamente elettrica è l'ossigeno o una sostanza omogenea con esso; e, come una divisione chimica dell'aria vitale *(Lebensluft)* produce i fenomeni della combustione, così una divisione meccanica produce i fenomeni dell'elettricità [2]. A sua volta, il magnetismo si allinea sullo stesso piano, per l'analogia della polarità magnetica e della polarità elettrica, e per l'intreccio dei fenomeni che scaturiscono dall'una e dall'altra.

Ancora nel 1797, quando componeva le sue *Idee*, Schelling non aveva ben chiara la natura dei rapporti tra magnetismo, elettricità e chimismo; egli aveva però la ferma convinzione che quei rapporti esistessero e potessero scoprirsi. E più tardi furono in realtà scoperti dal Dawys e dal Faraday che fondarono l'elettrochimica, dall'Oersted che fondò l'elettromeccanica. Ma Schelling, che pure aveva avuto il merito di divinare l'unità profonda delle forze naturali, doveva, sciogliendo la briglia alla sua fantasia, escogitare pochi anni dopo la pubbli-

[1] Ibid., p. 257 sgg. [2] Ibid., p. 130 sgg.

cazione delle *Idee*, un'artificiosa e arbitraria unificazione, connettendo la genesi dei tre ordini di fenomeni al processo della costruzione dello spazio nelle sue tre dimensioni, in modo che il magnetismo corrispondeva alla funzione della lunghezza, l'elettricità a quella della superficie, il chimismo a quella del volume.

Ma le analogie e le affinità della natura non si esauriscono per lui nell'ambito del mondo inorganico; di qui esse s'irradiano anche nella sfera dell'organismo propriamente detto. Il respiro dell'essere vivente non è forse assimilabile alla combustione? E l'elettricità animale scoperta dal Volta non è un potenziamento di quella che si produce tra i corpi inorganici? E l'irritabilità scoperta da Haller nei muscoli, estesa poi ai nervi, ed applicata da Brown alla medicina, non è anch'essa un esempio cospicuo della polarità delle forze organiche? Ma più di ogni altro influsso, è stato decisivo sul pensiero di Schelling quello di un discorso del Kielmeyer *Sul rapporto delle forze organiche*. Vi si afferma che il processo vitale consta di tre funzioni fondamentali: la sensazione, il movimento e l'auto-conservazione, corrispondenti alle tre forze organiche della sensibilità, dell'irritabilità e della riproduzione. La legge dei loro rapporti è quella dell'unità e dell'equilibrio dinamico, conseguiti per antitesi. La sensibilità decresce lungo la scala degli esseri, dall'uomo agli animali inferiori, finchè al limite del mondo animale si riduce a un'entità quasi indifferenziata e svanisce nel mondo vegetale. Al contrario, la forza della riproduzione cresce in rapporto inverso, e gli animali tanto più si moltiplicano quanto più rudimentale è il loro sentire. I fenomeni dell'irritabilità, cioè del movimento, sono in rapporto diretto con la mol-

teplicità del sentire, in rapporto inverso coi prodotti numerici della riproduzione. V'è quindi una legge di compenso nella distribuzione delle forze organiche, che vale così per lo sviluppo dei singoli individui come per quello delle specie animali nel loro complesso. L'opposizione delle forze organiche, che unisce l'accrescimento dell'una con la decrescenza dell'altra, crea l'equilibrio e la stabilità del mondo animale; la graduazione di esse crea la ricchezza e la connessione delle forme di vita. Il pensiero fondamentale del Kielmeyer è l'idea dello sviluppo, che eleva la natura inorganica all'organica, e progredisce fino alla creazione dello spirito [1].

Schelling riprende queste idee sopra una scala più vasta. Egli osserva che niente è o diviene in natura, senza che insieme qualche altra cosa sia o divenga, e che anche la depressione di un prodotto naturale non è che uno scontare la colpa che esso si è assunto di fronte alla rimanente natura [2]; perciò nulla vi è di originario, di per sè sussistente nelle cose del mondo, ma l'inizio della natura è da per tutto e in nessuna parte, e lo spirito che indaga trova nel regresso e nel progresso la medesima infinità delle sue manifestazioni. Per mantenere questo durevole scambio, doveva la natura tutto fondare sulle opposizioni, doveva porre gli estremi, tra i quali solo era possibile l'infinita molteplicità dei suoi fenomeni [3]. Ma, insieme con la lotta dell'eterogeneo contro l'eterogeneo, suscitatrice della molteplicità, volle la natura, affinchè dalla lotta scaturisse

---

1 Nell'impossibilità di rintracciare l'opuscolo del Kielmeyer, ho attinto queste notizie a K. FISCHER, *Schelling*, 1902³, p. 342 sgg.

2 Pensiero di Anassimandro, che Schelling ha incastonato nel suo testo.

3 *Ideen*, p. 112.

l'armonia, che l'eterogeneo si sforzasse di riunirsi con l'eterogeneo, e che in questa unione divenisse un tutto [1]. Perciò ogni attività naturale trova un impedimento che la limita e nel tempo stesso la sostiene; e questo è a sua volta opera di tendenze opposte insite alla natura, per mezzo delle quali essa si equilibra continuamente nel suo sforzo espansivo. Si deve perciò negare ogni permanenza dei suoi prodotti, o almeno affermare che questa permanenza sussiste solo nella natura come oggetto, mentre l'attività della natura come soggetto progredisce incessantemente [2].

La prima opposizione fondamentale in natura è quella dell' inorganico e dell'organico, che si risolve in una necessaria complementarità. La base di tutti i fenomeni organici è da cercare nell'originaria diversità delle sostanze elementari, nella particolare proporzione dei loro miscugli, nelle loro combinazioni chimiche. I processi fondamentali della natura sono, in grande come in piccolo, processi di combustione e di decombustione. L'animale decompone l'atmosfera, e si mantiene, si accresce e muore come una fiamma mobile e crescente [3]. D'altra parte, l'aggressione della natura esteriore è ciò che mantiene la vita nell'organismo, di cui provoca l' irritazione *(Irritament)*; e lo scambio di azione tra l'attività e la ricettività è espresso dal concetto dell'eccitabilità *(Reizbarkeit)*, nel suo significato più generale. Ora, se la natura inorganica è necessaria alla vita, debbono esservi in tutte le forze fondamentali di essa dei punti di contatto con quelle della vita. Ma noi

1 Ibid., p. 170.
2 *Erster Entwurf* (*Werke*, III), p. 17.
3 Gleich der beweglichen, wachsender Flamme (*Entwurf*, p. 78).

sappiamo che esse sono il magnetismo, l'elettricità e il chimismo; sappiamo d'altra parte che le forze vitali sono la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione; non è possibile, anzi non è necessario, istituire tra i due ordini una perfetta corrispondenza? E Schelling non esita infatti ad allineare il magnetismo con la sensibilità, l'elettricità con l'irritazione, il chimismo con la riproduzione [1].

Inoltre egli dà una connessione più sistematica ai principii del Kielmeyer, dosando, per così dire, i rapporti tra la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione e attribuendo a ciascuna una specifica funzione dialettica [2], in modo da concepire tale una gradazione di forze nell'organismo, per cui la sensibilità si esprime nell'irritabilità, questa nella forza riproduttiva, e in generale la forza più bassa si dà come fenomeno della più alta. Quindi, in ultima istanza, vi son tanti gradi dell'organizzazione, quanti gradi vi sono delle manifestazioni di una medesima forza vitale. V'è per conseguenza un'unica organizzazione che, attraverso tutti questi gradi, si perde a poco a poco nella pianta, e una ininterrotta causa attiva che dalla sensibilità del primo animale si perde nella forza di riproduzione dell'ultima pianta [3].

Noi cominciamo così a vedere, a poco a poco, l'originario empirismo delle *Ideen* elevarsi a un sistema di gradi o di potenze della natura perfettamente simmetrici nella loro progressione. La legge che presiede a questo sviluppo è la polarità immanente alla natura, tra una forza positiva ed espan-

---

[1] *Entwurf*, pp. 210, 218, ecc.

[2] Per es., facendo della sensibilità il negativo dell'irritabilità, ibid., p. 198.

[3] Ibid., p. 206.

siva e una forza negativa e limitatrice. Ciascun limite dà luogo a un grado della serie; ma un grado non è un definitivo arresto, perchè l'infinita forza operante non può esaurirsi in un prodotto finito, ma necessariamente lo supera. La contraddizione del finito e dell'infinito si risolve in un infinito sviluppo attraverso gradi finiti di organizzazione [1]. Ma questo schema ancor troppo generico non può bastare a Schelling, che ha innanzi agli occhi la WL con le sue più precise articolazioni di momenti spirituali, e che è convinto che anche la filosofia della natura potrà stare o cadere nella misura in cui riuscirà a realizzare il suo modello. Invano il prudente Eschenmayer gli obietta che le condizioni presenti della scienza della natura non comportano una costruzione filosofica troppo rigida e particolareggiata; Schelling è convinto di poter supplire con la deduzione speculativa alle lacune della conoscenza sperimentale. D'altra parte egli dice che il principio secondo il quale la filosofia della natura deve poter derivare tutte le sue proposizioni apriori è stato frainteso, come se essa dovesse fare a meno dell'esperienza. Al contrario, nulla sappiamo se non per esperienza; tuttavia, ogni proposizione empirica e sperimentale, in quanto è compresa nella sua necessità, diviene apriori. Invece di dire che noi conosciamo apriori la natura, dobbiamo dire che essa stessa è apriori, cioè che ogni sua singola parte è predeterminata dal tutto. Ma se la natura è apriori, dev'essere anche possibile conoscerla come qualcosa ch'è apriori [2].

In virtù di queste premesse metodologiche, Schelling ha voluto tentare, negli ultimi scritti del pe-

---

1 Ibid., p. 290. 2 Ibid., pp. 278-279.

riodo che consideriamo, e particolarmente, nella *Deduzione generale del processo dinamico*, un'esposizione sistematica della natura, che vogliamo riprodurre nelle sue linee essenziali, per avere una visione più unitaria dei problemi fin qui esaminati analiticamente. Egli esordisce con la concezione dello spazio e del tempo già formulata nel periodo fichtiano, secondo la quale lo spazio non è che l'indeterminata sfera dell'attività, e il tempo il limite di essa, cioè il negativo di quel positivo. Ma egli non dissocia la costruzione dello spazio-tempo da quella della materia che lo riempie, o meglio delle forze che col loro concorso generano la materia. Le tre dimensioni spaziali, lunghezza, larghezza e profondità sussistono in virtù delle forze elementari che si tendono attraverso di esse, e cioè la lunghezza non può esistere che sotto la condizione del magnetismo (— è stato infatti provato da Bernoulli e da altri che il magnete non agisce per tutta la sua massa e da Coulomb che agisce solo in rapporto alla lunghezza —), la superficie è in funzione dell'elettricità (— ogni corpo elettrico infatti si elettrizza su tutta la superficie —) e il volume è in funzione dell'azione chimica, che investe tutta la massa [1]. Non dobbiamo però pensare che la natura traversi realmente nel tempo questi momenti, ma che essi sono dinamicamente o metafisicamente fondati su di essa. In natura è uno e indiviso ciò che nell'analisi scientifica si divide; ma la divisione è necessaria, perchè ogni vera costruzione deve essere genetica [2].

---

[1] *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes* (*Werke*, IV), § 13, p. 10; § 22, p. 18.

[2] Ibid., § 30, p. 25.

All'opposizione dello spazio-tempo corrisponde nella materia la polarità delle due forze: repulsiva e attrattiva. Questo è stato già mostrato da Kant. La materia non riempie lo spazio con la sua nuda esistenza, ma mediante due forze originarie, una forza espansiva o repulsiva, chiamata anche elasticità, che crea la sua sfera spaziale, e una forza attrattiva che le dà il limite. L'una e l'altra sono necessarie, perchè i prodotti finiti non possono risultare che da due forze contrarie: repulsione senza attrazione è priva di forma, attrazione senza repulsione è priva di oggetto *(formlos, objectlos)* [1]. L'una rappresenta l'originaria, incosciente attività spirituale, che per la sua natura è illimitata, l'altra l'attività cosciente e determinata, che dà forma e limite. Col concorso delle due forze Schelling spiega la gravità, seguendo le tracce di Newton e deducendo perfino dalla natura «negativa» dell'attrazione la sua proprietà di agire a distanza; ma più tardi repudierà la fisica newtoniana e, utilizzando una veduta di Hegel, cercherà di dedurre la gravità direttamente dalle leggi di Keplero.

Con la gravità si esaurisce il processo naturale del primo ordine e s'inizia quello del second'ordine, mediato dalla luce. Questa che, nei primi scritti sembrava una proprietà chimica della materia, si eleva ora, per una specie di rivelazione improvvisa [2], a forza originale, costruttrice del second'ordine o della seconda potenza della natura. La differenza tra i due ordini consiste in ciò, che il primo è costruttivo e invisibile, il secondo ricostruttivo e visi-

---

1 *Ideen*, pp. 231-234.

2 Als mir, egli dice ricordando la sua scoperta, das Licht in der Philosophie aufging (cit. da K. FISCHER, op. cit., p. 443).

bile. Le sorde e oscure forze che producono la materia si fenomenizzano per mezzo della luce, che è come l'occhio del mondo [1], che le trae nel dominio dell'esperienza, cioè le riproduce visibilmente. Schelling è colpito dall'analogia tra la luce e l'autocoscienza: l'una è nella natura ciò che l'altra è nello spirito. E come ogni conoscenza cosciente riproduce nel pensiero ciò che si produce nel reale, così la luce è la soggettività che emerge dagli oggetti, è l'idealità immanente alla realtà, è una specie di conoscenza che la natura acquista di sè. Questa analogia ci permette d'indagare fino in fondo la genesi storica della 2ª potenza nel pensiero di Schelling. Essa è il riadattamento di un'idea formulata da Fichte nella sezione teoretica della WL. Abbiamo visto che questa si divide in due momenti, il primo costruttivo e inconscio, che è dominato dall'immaginazione produttiva, il secondo ricostruttivo e cosciente, che prende il nome di storia prammatica dello spirito. Ora la 2ª potenza della natura schellinghiana non è che una storia prammatica della natura, un farsi trasparente, per mezzo della luce, dell'oscuro travaglio produttivo.

È evidente che, nella 2ª potenza, debbono riapparire le stesse forze che agiscono nella 1ª, ma sopra un nuovo livello, visibile e sperimentale. Se prima esse tendevano immediatamente al riempimento dello spazio *(Raumerfüllung)*, ora invece tendono, per mezzo della luce, a una ricostruzione del riempimento dello spazio. Alla funzione della lunghezza corrisponde in questa nuova fase la coesione dei corpi, che non è altro se non un potenziato magne-

[1] L'immagine è mia e non di Schelling, ma esprime esattamente il pensiero schellinghiano.

tismo [1]. Le qualità sensibili, come il colore, la ruvidezza ecc., sono i fenomeni della superficie, e ciò spiega l' influsso che esse esercitano sull'elettrizzazione dei corpi [2]. Infine, al terzo momento del processo chimico corrispondono nella seconda potenza i corpi fluidi, dei quali non si può predicare la sola lunghezza o larghezza, ma anche la terza dimensione [3].

I fatti vitali od organici costituiscono la 3ª potenza della natura e nella tripartizione delle loro forze generatrici — sensibilità, irritabilità e riproduzione — corrispondono puntualmente alle forze delle potenze inferiori; la sensibilità al magnetismo e alla coesione, l' irritabilità all'elettricità e alle qualità superficiali dei corpi, la riproduzione al processo chimico e alle fluidità *(Flüssigkeiten)* materiali. Ma la corrispondenza implica un potenziamento e un progresso, per cui la natura si eleva gradualmente fino alle soglie dell' intelligenza. Così la filosofia della natura ci dà quasi una spiegazione fisica dell' idealismo, e l' idea platonica che ogni filosofia è reminiscenza è vera in questo senso, che ogni filosofare consiste nel ricordo di uno stato in cui eravamo tutt'uno con la natura. In conclusione, tutte le qualità sono sensazioni, tutti i corpi sono intuizioni della natura, e la natura stessa, con tutte le sue sensazioni e intuizioni, non è che un' intelligenza irrigidita *(erstarrte Intelligenz)* [4].

Questa dottrina, nella forma rapida e sommaria, in cui l'abbiamo esposta, appare molto suggestiva, perchè noi vediamo quasi spiegarsi, attraverso le

---

1 *Allgemeine Deduktion*, § 48, p. 51.
2 Ibid., § 53, p. 61.
3 Ibid., § 54, pp. 62-63.
4 Ibid., § 63, pp. 76-77.

potenze sempre più alte della natura, e per mezzo di un'antitesi rinascente in ciascuna di esse, una forza spirituale o analoga allo spirito, che tende a un'idealità sempre più alta. È una specie di smaterializzazione della materia che si effettua per gradi: nel più basso, la materia, è l'espressione o il fenomeno delle forze gravifiche dell'attrazione e della repulsione; nel grado intermedio, il processo si epura e s'idealizza in virtù della luce, in modo che quelle che prima erano brute forze divengono qualità sensibili, attraverso le quali la natura comincia quasi a conoscere la sua opera, e la potenza oscura delle sue forze costitutive s'illumina, sotto l'influenza fecondatrice della luce, di colori e di forme; nel grado più alto il processo si spiega come una immanente organizzazione, cioè come un'inconscia attività concettuale, produttrice di quel che nei gradi inferiori si dava come mero prodotto. Così la natura si assimila allo spirito, che anch'esso, nella sua fase più alta, rivela la legge organizzatrice e la forza creatrice di tutti i suoi momenti genetici.

Ma, riconosciuto questo pregio della filosofia schellinghiana della natura, dobbiamo anche aggiungere che la lettura diretta delle opere in cui è esposta non dà un'impressione altrettanto favorevole. La ragione principale è che, nello schematizzare la dottrina, noi ci siamo limitati a sovrapporre l'uno all'altro i gradi del potenziamento della natura; Schelling invece ha preteso dedurli l'uno dall'altro, e la sua deduzione assume forme distorte e barocche, che spesso ripugnano o comunque smorzano col loro congegno meccanico lo slancio creativo del pensiero. C'è infatti una contraddizione insanabile tra il processo costitutivo della natura, che va dall'alto al basso, cioè dall'organizzazione all'inorga-

nico, e il processo deduttivo della ricostruzione filosofica, che percorre il cammino a ritroso, e dalle antitesi immanenti alla natura inorganica sembra voler trarre fuori, con un inesplicabile tocco di bacchetta magica, l'organismo. Schelling, è vero, è ben consapevole che lo sviluppo si compie dal basso sotto l'urgenza del più alto; ma ad ogni modo la deduzione è inadatta a realizzare l'intreccio dei due temi e dà una fondata apparenza di meccanicità a tutto lo spiegamento cosmico.

Ma non è questo il vizio più grave della dottrina; ve n'è un altro che l'inficia dall'interno. Non appena riusciamo a sottrarci alla magia della visione d'insieme del mondo naturale, e cominciamo a riflettere analiticamente sui rapporti tra la natura e lo spirito che possono trarsene, l'incanto svanisce. Le grandi frasi, come « la natura è lo spirito visibile, lo spirito è la natura invisibile » o « la materia è spirito irrigidito » ci sono di poco soccorso per individuare precisamente la posizione rispettiva dei due termini. Vogliono forse dire che la natura è un gradino inferiore dello spirito, e che quindi la realtà totale dev'essere concepita come un processo evolutivo, per cui la realizzazione della vita spirituale nella sua pienezza si esige nei gradi inferiori ed è l'impulso al loro progressivo potenziamento? Evidentemente no, perchè l'idea di uno spirito irrigidito nella natura sembrerebbe implicare piuttosto un processo inverso, in virtù del quale la fluidità (per così dire) della corrente spirituale subisce un arresto e una cristallizzazione. La natura in questo caso sarebbe una caduta dello spirito, come nelle antiche concezioni gnostiche. In qual modo si spiegherebbe allora questa caduta? Nello spirito, in quanto tale, non potrebb'esservi la ragione determinante di essa;

occorrerebbe un impedimento, un ostacolo, cioè una natura immanente allo spirito, e in tal caso dovremmo presupporre quel che vogliamo spiegare. Questa, sia detto per incidente, sarà la dottrina a cui Schelling sarà fatalmente spinto, in una fase ulteriore del suo pensiero, per la coscienza sempre più chiara delle difficoltà intrinseche alla sua primitiva concezione. Ma, nello stadio presente della nostra indagine, ci limitiamo a notare che l'idea di una caduta contrasta apertamente con quel senso di evoluzione e di progresso naturale che forma tutto il pregio della dottrina esposta.

Esclusa una vera e propria evoluzione dalla natura allo spirito e un'involuzione dallo spirito alla natura, non resta che il parallelismo dei due termini, come nella filosofia spinoziana. E le contrapposizioni tra lo spirito invisibile e lo spirito visibile, tra l'ideale e il reale, sembrano confermare questa derivazione. Eppure, se è spiegabile il parallelismo in Spinoza, che pone i due attributi del pensiero e dell'estensione sullo stesso piano realistico od « ontico », non è giustificabile in Schelling, che professa una veduta idealistica e genetica. Spirito e natura non possono essere per lui due facce della stessa cosa, ma solo due momenti della stessa attività, e i momenti non si sovrappongono come il diritto e il rovescio di una medaglia. Se egli cede alla suggestione dello spinozismo, è perchè inconsapevolmente converte il processo spirituale in una sostanza, e quindi entifica la natura e la sua dialettica [1]. Considerando da questo punto di vista le singole potenze naturali, non tardiamo ad accorgerci che esse corrispondono a oggetti fisici, a cose,

[1] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1924, vol. II, pp. 35-36.

piuttosto che a momenti ideali; e le cose non si dialettizzano, perchè sono enti rigidi, processi già esauriti e non più suscettivi di sviluppo. Insomma l'errore capitale di Schelling è stato di aver preteso costruire una filosofia della natura in quanto natura, cioè in quanto già fissata in forme di esistenza irrevocabili. Si spiega così la ripugnanza di Fichte ad accettare questa estensione del suo sistema, non assimilabile con lo spirito della nuova dialettica. Giustamente egli oppone che la natura come tale è momento negativo di un processo, che non può identificarsi col processo tutt'intero; ma a sua volta si chiude in una visione troppo angusta, pretendendo di compendiare il così detto mondo della natura, nella varietà e complessità delle sue forme, nella mera posizione negativa del procedimento dialettico. Di fronte a lui, Schelling intende, con maggior larghezza di comprensione, che la natura, nel significato più ampio del termine, è più che un ostacolo frapposto allo spirito perchè ne trionfi; ma erigendo questa natura in una realtà autonoma e distinta dallo spirito, cade nell'opposto errore di dialettizzarla con un metodo che non le è appropriato. Egli non può riuscire, e non riesce in effetti, che a concepire grandi e suggestive analogie tra la vita della natura e dello spirito, che però sono poco probanti, così per la scienza, come per la filosofia. Si prenda p. es. il secondo momento del processo dinamico: che cosa è quella luce, che dovrebbe simboleggiare l'idealità della natura, il suo fenomenizzarsi e quasi il suo conoscersi? Non più che un'analogia, a mezza strada tra una ipostasi fisica e un'attività psicologica. Ma in realtà, le cose che appaiono nella luce, appaiono solo a un occhio veggente, cioè a un vero soggetto di cono-

scenza, e non è che una inconsapevole trasposizione dall'una all'altro ciò che rende suggestiva l'immagine. Ma la scienza non ha che farsene di un così ibrido concetto, e la filosofia a sua volta svela l'illusione che vi si nasconde, quindi la ripudia con eguale energia. Si palesa qui nella forma più evidente l'errore dello Schelling, che consiste nel prendere un concetto della scienza della natura, cioè un'astrazione entificata, e sovraccaricarlo di un significato metafisico e di una funzione dialettica che non può sostenere. Insomma, la natura, come posizione irrigidita e cristallizzata, non è dialettizzabile, e per conseguenza una filosofia della natura come natura è un assunto contraddittorio. L'unica via di uscita dalle difficoltà in cui lo Schelling si dibatte sarebbe di sciogliere l'idea della natura nei suoi due elementi costitutivi, che Schelling confonde insieme, e di collocare ciascuno di essi nella posizione appropriata al suo carattere essenziale. Bisogna cioè distinguere quel che nella natura è momento negativo di opposizione e di resistenza, e che si riscontra, tanto nel così detto mondo naturale, quanto nel mondo spirituale umano, e quel che è vita totale e piena degli esseri naturali. Sono i due significati, rispettivamente fichtiano e schellinghiano, del termine natura. Il primo non è che il polo negativo o il momento oggettivo di una dialettica della soggettività; il secondo è questa soggettività stessa nella sua graduale esplicazione; esso non è più il mero analogo, o distinto, od opposto dello spirito, ma è tutt'uno con lo spirito. Così la distinzione dei due significati del termine natura ha come conseguenza l'unificazione della filosofia dello spirito e della natura, e la conciliazione del punto di vista fichtiano con quello schel-

linghiano, ciascuno dei quali ha una giusta pretesa da far valere. L'unica filosofia legittima è la filosofia dello spirito, come voleva Fichte, e lo spirito è un'attività che si articola nella sua immanente opposizione con la natura; ma l'idea stessa dello spirito va ampliata, secondo la giusta esigenza dello Schelling, in modo da includere in essa, non solo il soggetto umano della moralità, ma anche tutto ciò che si esplica e vive nel così detto mondo della natura, e che non è separabile cartesianamente da quel soggetto, ma forma con esso un tutto solidale.

4. L'idealismo trascendentale. — L'idealismo trascendentale è la controparte della filosofia della natura. Questa muove dall'oggettivo per derivarne il soggettivo; quello segue un cammino inverso; l'una prende lo spirito nelle sue espressioni visibili e reali, l'altro nelle sue espressioni invisibili e ideali. Ma, per l'intreccio già notato tra il reale e l'ideale, come la filosofia della natura trae l'ideale dalla realtà, così la filosofia trascendentale mostra come l'idealità si realizza, cioè come il processo soggettivo del sapere si rende oggettivo, e le nostre rappresentazioni si fanno produttive di realtà.

La sfera dell'idealismo trascendentale corrisponde, nel sistema schellinghiano, a quella della dottrina della scienza di Fichte, con in più il compito di confermare in termini di conoscenza i momenti del processo naturale e di renderli assimilabili allo spirito. Il centro di essa è l'autocoscienza, come quello della filosofia della natura e l'organismo universale. L'autocoscienza è il punto luminoso in cui coincidono il soggetto che intuisce e l'oggetto intuìto; suo organo è un sapere assolutamente li-

bero, di natura non discorsiva, cioè un' intuizione; ma tale che non riceve il proprio oggetto come un dato (a differenza da quella kantiana), ma lo produce da sè, cioè un' intuizione intellettuale. Con essa io m' intuisco, e sono in quanto m' intuisco; in essa l'oggettività del mio essere coincide con la soggettività del mio sapere; quindi la sua sfera coincide con quella dell'autocoscienza [1].

In qual modo da questo punto procede una linea? cioè dall'atto istantaneo dell'autocoscienza si crea un corso di vita spirituale, contesto di momenti progressivi? « Cartesio disse come fisico: datemi materia e movimento ed io vi costruirò un mondo. Il filosofo trascendentale dice: datemi due attività opposte, di cui una va all' infinito, mentre l'altra si sforza di intuirsi in questa infinità, ed io vi farò sorgere l' intelligenza con tutto il sistema delle sue rappresentazioni » [2]. E l'autocoscienza infatti sorge sistematicamente dal concorso di due attività opposte: l'una, che va all' infinito, è l'attività reale, oggettiva; l'altra, che è la tendenza a intuirsi in quella infinità, cioè a limitarla, è l'attività ideale e soggettiva. Si determina così tra esse il gioco ormai già noto, che l' illimitato richiama il limite, ma non potendo per sua natura contenersi in esso, lo trascende e si espande andando incontro a un limite più alto: le tappe di questo cammino sono i momenti progressivi dell'autocoscienza, e la filosofia che le ripercorre è la storia dell'autocoscienza [3].

L' illimitato e il limite sono, come si è detto, il

---

1 *System des transcendentalen Idealismus* (*Werke*, II), *Erst. Hauptabschn.*, p. 357 sgg.

2 Ibid., *Dritt. Abschn.*, p. 427.

3 Ibid., pp. 391-399.

reale e l'ideale. Dunque, reale e ideale si presuppongono e si richiamano a vicenda; e così pure il realismo e l'idealismo che sono le rispettive espressioni filosofiche delle due attività. Se io rifletto solo sull'attività ideale, sorge l'idealismo, o l'affermazione che il limite è posto solo dall'Io. Se rifletto sull'attività reale, sorge il realismo, o l'affermazione che il limite è indipendente dall'Io. Se rifletto su tutte e due insieme, sorge l'ideal-realismo o l'idealismo trascendentale [1]. Ora, nella filosofia teoretica viene spiegata l'idealità del limite, cioè il modo in cui la limitazione, che originariamente esiste solo per il libero agire, diviene limitazione per il sapere; nella filosofia pratica viene spiegata la realtà del limite, cioè il modo in cui la limitazione, che originariamente è solo soggettiva, diviene oggettiva, L'una è dunque idealismo, l'altra realismo, e insieme formano l'idealismo trascendentale o l'ideal-realismo [2].

Il compito della filosofia teoretica è di spiegare il processo dell'autocoscienza nei suoi momenti ideali, che prendono il nome di epoche dello spirito e che corrispondono alle potenze della natura. Poichè l'attività positiva e illimitata che si tende in essa è per sua natura inconscia, e la coscienza sorge dall'atto che la limita, uno dei problemi più importanti da risolvere attraverso tutto il processo è quello dei rapporti tra l'inconscio e il conscio nell'interno dell'autocoscienza. Se è vero che tutte le rappresentazioni sono prodotte dall'Io, non è però vero che questo abbia sempre coscienza di esserne l'artefice; esse invece gli appaiono in al-

---

1 Ibid., *Zw. Abschn.*, p. 386.

2 Ibid., p. 387.

cune fasi del processo conoscitivo come date e imposte con una necessità propria. La ragione è che, mentre i prodotti dell'attività appaiono nella coscienza, l'azione intellettuale da cui sgorgano non vi appare. I prodotti debbono perciò sembrare alla coscienza come non posti da essa, ma come limiti esterni, come oggetti dati. Spetta alla filosofia trascendentale di spiegare in qual modo questa apparente estraneità si risolva e lo spirito riprenda possesso delle sue produzioni.

Le tappe od epoche di questa progressiva chiarificazione sono tre: la prima va dalla sensazione all' intuizione produttiva, la seconda dall' intuizione alla riflessione, la terza dalla riflessione all'assoluto atto del volere. Ciascuna di esse corrisponde a un momento o a una potenza della costruzione della natura, perchè è evidente che ogni fase conoscitiva si appropri un determinato grado dell'oggetto naturale.

La sensazione appartiene alla prima epoca dell'autocoscienza: essa è il primo incontro delle due opposte attività, l' illimitata e la limitata, sopra un terreno comune, in cui l'una e l'altra non si differenziano come tali. L' Io nella sensazione non si può intuire come soggetto-oggetto, ma solo come un oggetto limitato; « la sensazione è dunque solo l'autointuirsi nella limitatezza. Siffatto intuire è certo un'attività; ma l' Io non si può insieme intuire e intuire come intuente, e pertanto non ha coscienza dell'attività propria, ma avverte il suo sentire solo come una passione » [1].

Ora il problema è di vedere come l' Io, che

[1] Ibid., *Dritt. Abschn.*, p. 399 sgg. Che la sensazione sia qualcosa di attivo, è vero per noi che filosofiamo, ma non per l' io senziente.

finora è mero sentito, divenga senziente e sentito insieme. Quell'atto del sentire deve, a tale scopo, farsi oggetto di un nuovo atto, che lo porti alla coscienza Ma nel secondo atto, l'Io non può essere intuito come limitato, senza che l'attività ideale sorpassi il limite. Perciò sorge nell'Io un'opposizione delle due attività, che si riuniscono in una terza, nella quale si dà uno scambievole condizionamento del passivo e dell'attivo. Quivi l'Io oscilla *(schwebt)* tra l'attività che sorpassa il limite e quella che è impedita, tra il soggetto e l'oggetto nel loro equilibrio. Tale attività è l'intuizione, che Schelling concepisce alla maniera di Fichte, come un potenziamento della sensazione, dove s'equilibrano l'agire e il patire, mentre nella sensazione si squilibravano, con prevalenza del patire [1]. Dei suoi due momenti costitutivi, l'uno, nella sua illimitatezza, è il positivo, l'altro, che rappresenta il limite, è il negativo. Ma questi caratteri sono ambedue presenti nella materia; quindi la costruzione della materia corrisponde a questa fase intuitiva dello spirito; il che spiega l'affermazione della filosofia della natura, che la materia sia un'intuizione calata e quasi sepolta nelle cose [2].

Il gusto delle analogie precise e minute, che è proprio dello Schelling, non si accontenta di questa generica corrispondenza; ma pretende ritrarre nei singoli momenti della prima epoca le forze costitutive del processo dinamico della materia. Così, all'autocoscienza in genere, alla sensazione e alla

---

1 Ibid., p. 417 sgg. Nello stadio dell' intuizione sorgono la cosa in sè che non è se non l'ombra dell'attività ideale, che sorpassa i limiti (p. 422) e l' io in sè, che è l'ombra dell'attività reale (p. 423).

2 Ibid., p. 440 sgg.

intuizione, egli fa corrispondere rispettivamente il magnetismo, l'elettricità e il chimismo [1].

La prima epoca si chiude con l' intuizione, che è già una elevazione dell' Io all' intelligenza, e di qui si apre la seconda epoca, che si svolge fino alla riflessione. Si tratta ora di vedere in che modo l' Io, che finora è solo intuente, ma immerso nell'oggetto, cioè un' intelligenza irrigidita nelle cose, divenga intuente per sè, e si elevi a un' intelligenza differenziata di sè stesso. Il problema coincide con quello kantiano della deduzione del tempo, dello spazio e delle categorie, perchè solo in quanto l' intuizione si organizza in un sistema articolato di rapporti interni ed esterni, essa si eleva a un' intelligenza vera e propria. In qual modo l' Io, come senso interno, diviene oggetto a sè stesso? Solo col sorgere in esso del tempo. Opponendosi a sè come oggetto, esso aquista il sentimento di sè, cioè del suo divenire come pura intensità, che può espandersi solo in una direzione, la cui generatrice è il punto temporale, mobile limite del suo grado intensivo. Il tempo dunque non è qualcosa che scorra indipendentemente dall' Io, ma l' Io stesso è il tempo, pensato nell' intensità [2].

Lo spazio d'altra parte è la sfera estensiva dell' Io, cioè l'attività del senso esterno nella sua espansione illimitata. Per la condizionalità reciproca delle sue forze, illimitata e limitata, il tempo e lo spazio non possono che sorgere insieme e limitarsi reciprocamente nella loro opposizione. Il tempo si definisce per mezzo dello spazio e viceversa. L'oggetto è senso esterno limitato dal senso interno; dunque l'estensione è, nell'oggetto, non

---

1 Ibid., p. 450 sgg. 2 Ibid., p. 466,

mera grandezza spaziale, ma estensione determinata da intensità: in una parola, ciò che chiamiamo forza. Di qui si deducono le categorie di relazione: sostanza, causa, reciprocità. La sostanza è la sfera estensiva permanente nel tempo; la causa è la stessa sfera nella necessità della successione; ma nessun rapporto può esser costruito senza causalità reciproca, perchè non è possibile alcun riferimento dell'oggetto alla causa, se le sostanze, come termini del rapporto, non vengono reciprocamente fissate, e non possono esser fissate che se il rapporto causale è reciproco [1].

Ma la causalità reciproca, nel suo massimo potenziamento, c'introduce al concetto dell'organizzazione [2]. Questa è una successione impedita e fissata mediante il ritorno su sè stessa. Quindi le categorie della fisica sono applicabili all'organizzazione, se sono potenziate al grado di essa. E noi sappiamo infatti dalla filosofia della natura che al magnetismo, all'elettricità e al chimismo corrispondono, sul piano organico, la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione. Col concetto della vita organica, siamo sulla via di risolvere il problema: come l'intelligenza possa intuirsi nella sua produttività. Nel modo stesso che la vita è una successione che ritorna su di sè, fissata e mantenuta mediante la continuità dei suoi movimenti, così la vita intellettiva o l'identità della coscienza, di cui essa è l'immagine, si mantiene con la continuità delle sua rappresentazioni; e come l'intelligenza, nel corso dei suoi momenti rappresentativi lotta per l'identità della coscienza, la vita deve anch'essa essere pensata come una lotta continua contro il

1 Ibid., pp. 468-475. 2 Ibid., p. 495.

corso della natura, per affermare in antitesi con esso la propria identità [1].

Con l'organizzazione, il circolo delle azioni sintetiche è chiuso. La terza epoca sorge per mezzo della riflessione, la cui attività, in contrasto con quella intuitiva, è analitica. Essa opera per astrazione, distaccando l'azione dal prodotto; e l'atto del distaccare è quello che espressivamente vien designato col nome di *Ur-Teil* (giudizio), perchè per mezzo di esso viene originariamente diviso ciò che era indissolubilmente unito. Una divisione del soggetto e del predicato è possibile nel giudizio, in quanto l'uno rappresenta l'intuzione, l'altro il concetto; e solo così nasce l'opposizione tra soggettivo e oggettivo, tra Io e mondo [2].

Per mezzo della riflessione si sviluppa il sistema delle categorie, già in via di formazione nell'epoca precedente, e si eleva a una forma di consapevolezza mediata. Il campo della riflessione infatti abbraccia l'oggetto e l'intelligenza; essa può quindi rivolgersi all'intelligenza, all'oggetto, o al rapporto di entrambi. Dalla riflessione sull'oggetto nasce la coscienza delle categorie di relazione (già considerate sotto l'aspetto produttivo e irriflesso); dalla riflessione sull'intelligenza, che sente e intuisce, quella delle categorie di qualità e quantità (le così dette categorie matematiche); infine dalla riflessione sul rapporto di entrambe nasce la coscienza delle categorie di modalità [3].

Con la riflessione si concludono le epoche della

---

1 Ibid., pp. 491, 496. 2 Ibid., p. 505 sgg.

3 Ibid., p. 515 sgg. Le categorie matematiche non sono immediate categorie dell'intuizione, ma sussistono solo dal punto di vista della riflessione sull'intuizione (p. 521); per le categorie modali, la loro natura riflessiva è evidente.

coscienza teoretica e si dà l'esordio dell'attività pratica. Infatti l'atto di astrazione in cui essa si esprime è un libero atto del volere, un auto-determinarsi *(Selbstbestimmen)* o un agire dell' intelligenza su sè stessa [1]. E l'attività pratica è concepita da Schelling, sulle tracce di Fichte, come una realizzazione teleologica dell' Io, dove il fine è il concetto ideale, posto come compito o dovere. Ma questa realizzazione implica una pluralità di esseri coscienti e volenti, su cui si fondano il diritto e la morale, e col loro intreccio pongono esigenze che solo la storia è in grado di risolvere. Tale epilogo storicistico della filosofia pratica è la grande novità di Schelling rispetto al suo predecessore. Diritto e morale esprimono il concorso di una pluralità di voleri nell'azione sotto due aspetti diversi: il diritto accentua l'aspetto della necessità dei loro rapporti, ed è, nei riguardi della libertà umana, quel ch' è il movimento per la meccanica, in quanto deduce il meccanismo naturale delle azioni libere [2]; la morale accentua l'aspetto spontaneo dell'arbitrio e ne mostra l' incancellabile presenza anche nell' interna legalità degli atti. Necessità e libertà formano pertanto un'antitesi che solo la storia può comporre, includendo l'una e l'altra, e mostrando come nel gioco della libertà domina la necessità delle cose. Così la filosofia pratica si eleva al concetto della storia come al suo più alto compito: essa sta alla storia in un rapporto analogo a quello in cui la filosofia teoretica sta alla natura.

Nel determinare il concetto della storia, Schelling esclude che tutto ciò che accade meriti un tal

1 Ibid., *Viert. Abschn.*, pp. 532-533.
2 Ibid., p. 583.

nome. Una vera storia si dà solo dove « un ideale è così realizzato tra infinite deviazioni, che non il singolo, ma il tutto è congruente con esso. Sta qui il suo aspetto necessario, che non può essere conseguito mediante i singoli individui, ma solo mediante la specie »[1]. D'altra parte, tutto ciò che segue secondo un determinato meccanismo, o ha la sua teoria apriori, non è oggetto di storia. Teoria e storia sono del tutto opposte: l'uomo ha una storia solo in quanto ciò ch'egli fa non si può prevedere per mezzo di una teoria. Questo vuol dire che la sola necessità non individua la storia; ma è necessario il concorso dell'arbitrio umano. E molto profondamente infatti la mitologia fa cominciare la storia con la perdita dell'età dell'oro e col peccato, cioè con la prima esteriorizzazione dell'arbitrio[2].

Il concorso della necessità e della libertà risulta in atto da ciò, che se l'uomo, per quel che riguarda il proprio agire, è libero, invece, per quel che riguarda il risultato finito delle sue azioni, è dipendente da una necessità che è sopra di lui e che ha, anche nel gioco della sua libertà, la propria influenza. E, poichè libertà e necessità coincidono, rispettivamente, con coscienza e incoscienza, il problema del loro concorso nella sua espressione trascendentale suona così: come può sorgere in noi, in quanto agiamo liberamente o con coscienza, qualcosa d'inconscio?[3].

Il diritto e la morale avviano la soluzione del problema, mostrando che, se l'inizio delle nostre azioni dipende da noi, il seguito di esse ci sor-

---

1 Ibid., *Viert Abschn.*, pp. 588-589.
2 Ibid., p. 589. 3 Ibid., pp. 594-596.

passa, dipendendo dall'azione di altri voleri. Ma solo la storia lo esprime in tutta la sua forza, pur senza ancora risolverlo, pensando la realtà umana come un teatro in cui ognuno vi rappresenta la sua parte liberamente, ma il razionale sviluppo dell' intero gioco scenico è affidato a uno spirito che parla in tutti gli attori, e che ha in precedenza armonizzato la meta oggettiva dell'azione col libero gioco dei singoli, in modo che possa alla fine risultarne qualcosa di razionale. Fuori metafora, l'Assoluto opera mediante le singole intelligenze, il cui agire è esso stesso assoluto, cioè non libero, nè necessario, ma l'uno e l'altro insieme: assolutamente libero e perciò anche necessario [1].

In conseguenza, la storia come un tutto è una progressiva e graduale rivelazione dell'assoluto. In essa non si può indicare nessun punto particolare in cui la provvidenza divina si fa visibile, perchè Dio non è in nessun luogo, se l'essere è ciò che si dà nel mondo oggettivo. Ma egli si manifesta progressivamente, e l'uomo ha nella storia una prova graduale dell'esistenza divina: una prova che può essere completa solo nella totalità dello sviluppo storico [2]. Da questo punto di vista possiamo distinguere tre periodi di questa rivelazione, quindi anche della storia universale. Il primo è quello in cui la forza dominante è il destino, una forza del tutto cieca, fredda, incosciente. Ad esso, che noi possiamo chiamare tragico, appartiene la rovina di quei grandi regni dell'età antichissima, di cui appena c'è rimasta memoria. Il secondo periodo è quello in cui ciò che nel primo appariva come destino, si rivela come natura, e quindi la

---

1 Ibid., p. 602. 2 Ibid., p. 602.

sua legge come legge di natura. Esso ha inizio con l'espansione della grande repubblica romana, che riunì insieme diversi popoli e costrinse tutto ciò che nei costumi, nelle leggi, nelle arti e nelle scienze era un patrimonio particolare di ciascuno, ad obbedire ad un unico piano di natura. Nel terzo periodo, quel che prima era destino e natura, comincia a svilupparsi e a manifestarsi come provvidenza. Quando questo periodo comincerà, ancora non si può dire; ma si può dire che, quando esso sarà sorto, anche Dio sarà [1].

Con la storia abbiamo raggiunto la più alta espressione del mondo dello spirito, ma non quella del reale in genere. Spirito e natura restano come i due poli opposti, tra i quali esiste una corrispondenza puntuale, ma la loro unità è postulata per una sorta di armonia prestabilita, che dissimula un problema, più che non enunci una soluzione. Solo se si può mostrare che le due attività sono una in principio, cioè sono la stessa attività che nel libero agire è produttiva con coscienza e nel creare il mondo è produttiva senza coscienza, l'armonia prestabilita diviene qualcosa di reale. La filosofia dell'arte ci dà questa dimostrazione, svelando la reciprocità dell'arte e della natura, del mondo soggettivo e dell'oggettivo; essa è perciò l'organo universale della filosofia [2].

L'oscura produzione della natura e la misteriosa potenza del destino della storia hanno nell'arte la loro corrispondenza nel concetto del genio. L'artista, ispirato dal genio, sembra sotto l'influsso di una forza che lo separa dagli altri uomini e lo

---

1 Ibid., p. 603. 2 Ibid., *Einleit.*

costringe a dir cose che egli stesso non penetra compiutamente e il cui senso è infinito [1]. Ma l'opera d'arte compendia in sè due elementi: l'uno è quello che si ottiene con la riflessione, che è appreso e insegnato, che si può raggiungere con la tradizione e con l'uso; l'altro è l'elemento incosciente, che non può essere insegnato, ma è dato da una libera inclinazione della natura, ed è ciò che con una parola possiamo chiamare la poesia nell'arte [2]. È inutile chiedere a quale dei due sia da accordare la preferenza; l'uno e l'altro sono egualmente essenziali, ed esprimono col loro concorso la dualità dei momenti opposti ed uniti (libertà e natura, conscio e inconscio, finito e infinito), che è proprio di ogni attività spirituale. E la bellezza è appunto questa unità degli opposti: è un'infinità che si esprime in forme finite [3].

Il prodotto dell'arte si distingue dal prodotto organico della natura in ciò, che quest'ultimo esprime ancora indiviso quel che nella produzione estetica si esprime insieme diviso e unito. Perciò, lungi dal dire che la contingente bellezza naturale dia la regola all'arte, bisogna invece dire che quel che l'arte produce nella sua perfezione è il principio e la norma per il giudizio sul bello di natura. L'arte estetica si distingue ancora dall'arte comune, perchè nel suo principio è assolutamente libera e indipendente da ogni fine esteriore. E, benchè la scienza, nella sua più alta funzione, abbia lo stesso

1 Ibid., *Sechst. Abschn.*, p. 617.

2 Ibid., p. 618.

3 Ibid., p. 620. Bello e sublime sono opposti quanto all'oggetto, ma non nel soggetto. Però nell'originario manoscritto di Schelling era scritto, che non v'è nessuna vera opposizione tra bello e sublime. Il vero e assoluto bello è sublime e viceversa.

compito dell'arte, tuttavia questo compito è per la scienza infinito, mentre nell'arte è già realizzato, sì che si può dire che l'arte sia il modello *(Vorbild)* della scienza, e che, dov'essa già è, la scienza deve pervenire [1].

Queste considerazioni valgono a porre l'arte al culmine dell'attività spirituale, dove si unificano, pur mostrandosi nella trasparenza di essa distinte, quelle forze che si polarizzano in una più bassa sfera. Noi abbiamo detto che la filosofia trascendentale esordisce con una intuizione intellettuale, che coglie l'unità semplice e immediata di tutte le cose; ora l'intuizione estetica è questa stessa intuizione intellettuale divenuta oggettiva. L'arte è perciò per il filosofo la cosa più alta, perchè gli apre il sacrario, dove in eterna e originaria unione brucia come in una fiamma sola ciò che nella natura e nella storia è diviso, e che nella vita e nell'azione, non meno che nel pensiero, deve sfuggire eternamente. L'idea che il filosofo si fa intenzionalmente della natura è per l'arte originaria e spontanea. Ciò che chiamiamo natura è una poesia racchiusa in un meraviglioso scritto segreto. Se potessimo svelare il segreto, vi riconosceremmo l'odissea dello spirito, che, per un'arcana illusione, cercando sè stesso, fugge sè stesso [2].

Così l'intero sistema si svolge tra due estremi, l'uno dei quali è dato dall'intuizione intellettuale, l'altro dall'intuizione estetica. Togliete all'arte l'oggettività e diventa filosofia, date l'oggettività alla filosofia e diventa arte [3].

---

1 Ibid., pp. 621-623. 2 Ibid., pp. 627-628. 3 Ibid., p. 630.

L'*Idealismo trascendentale* è forse, nel suo complesso, lo scritto meno originale di Schelling, pur essendo, nei particolari, ricco di vedute originali e profonde. Esso segue la linea del procedimento fichtiano, con alcune modifiche rese necessarie dall'immissione nel sistema di una filosofia della natura. La divisione della filosofia in teoretica e pratica è come nel modello, ma lo sviluppo e l'epilogo delle due parti è alquanto diverso. Più precisamente sono determinate le epoche o i momenti dialettici dell'autocoscienza, senza la distinzione fichtiana tra una fase produttiva incosciente (quella dell'immaginazione produttiva) e una fase riproduttiva cosciente (la così detta storia prammatica dello spirito). Poichè la natura oggettiva ha un suo processo formativo autonomo, quella distinzione non ha più ragione d'essere, e la filosofia dello spirito vien perciò ristretta a uno studio genetico dell'autocoscienza, corrispondente alla storia prammatica della WL. Tuttavia, nel seno stesso dell'autocoscienza si dà un concorso di elementi inconsci e consci, produttivi e riproduttivi, che dà luogo a una divisione interna, del tutto estranea alla WL, tra le due prime epoche (sensibile-intuitiva) e la terza (riflessiva). Il momento della riflessione, che Fichte aveva intercalato nella triade fondamentale dell'autocoscienza, qui se ne distacca e forma una fase distinta, in cui lo spirito analizza logicamente quel che prima ha còlto nella sua immediata unità.

Anche più notevoli sono le divergenze delle due filosofie pratiche. Per Fichte l'attività pratica è veramente creativa, perchè lo spirito è qualcosa che deve realizzarsi in essa; per Schelling invece lo spirito preesiste nel remoto fondo dell'assoluto, in cui è identico con la natura, e non ha altro compito

che di differenziarsi. Perciò la sola funzione essenziale della filosofia pratica è di suscitare, con un atto di volontà, il movimento riflesso dell'astrazione, che distacca l' Io dalla sua produzione intuitiva e differenziata. Quanto al resto essa riecheggia, senza convinzione, i temi della WL; ma si riscuote infine con una concezione originale della storia, la quale dimostra che il vero teatro dell'attività pratica umana è la storia, dove le volontà individuali s' intrecciano in un'opera comune e dal concorso delle libertà vien tramata una necessità che tutte le include e le sorpassa. Ma la storia non risolve il problema posto da questo concorso, e non fa che potenziarlo e drammatizzarlo. Tra la libertà dei singoli e la necessità dell' insieme, essa non trova una mediazione, ma postula una *coincidentia oppositorum*, per cui quelle libertà non sono che inesplicabili arbitrii e quella necessità è un insondabile destino, o quasi un' ironia dello spirito universale, che si diverte a frustrare i propositi dei suoi attori.

Ma il problema che la storia non risolve è risolto forse dall'arte? Schelling l'afferma, ma con parole così vaghe, che sembrano velare, piuttosto che svelare, il suo pensiero. È vero che nell'arte s' incontrano ancora una volta, distinte e unite, la necessità e la libertà: l'una che si rivela nell'attività del genio, incosciente e spontanea al pari della natura, l'altra che appartiene alla riflessione e al gusto, e quindi rappresenta il contributo dello spirito all'opera comune. Ma si può dire che questo incontro sia una mediazione? che lo spirito riflesso dell'artista si renda conto della sua produzione geniale? che quindi il procedere dell'arte adempia l'esigenza filosofica di una spiegazione totale della

realtà? L'unità dell'arte e della filosofia che Schelling afferma al termine della sua opera è qualcosa d'inconsistente al pari delle immagini in cui si esprime: il viaggio del nuovo ulisside sembra concludersi in modo simile a quello del suo progenitore, che nell'isola in cui è approdato non riesce a riconoscere la sua Itaca, perchè Minerva l'ha avvolta in un velo di nebbia. Così è del velato riconoscimento della patria dello spirito nella nebbia dell'arte; e se la visione par che assuma contorni e rilievi meno imprecisi, ciò dipende dal fatto che Schelling sovraccarica l'arte dall'alto della sua filosofia di quel significato filosofico arcano che vorrebbe far scaturire da essa.

5. La filosofia dell'identità. — La filosofia della natura e l'idealismo trascendentale hanno per comune presupposto l'identità delle due serie, reale e ideale, nell'assoluto; quindi sotto questo aspetto si può dire che la filosofia dell'identità, alla quale sono dedicati alcuni scritti composti tra il 1801 e il 1804, non sia che la continuazione e l'epilogo della fase di pensiero testè esaminata. Pure, questa continuità apparente dissimula un mutamento profondo di prospettiva mentale, che dà un orientamento diverso a tutti i problemi speculativi e alle loro soluzioni. Finora Schelling si era collocato nell'interno delle due serie, in modo che l'assoluto era nello sfondo e il moto dialettico verso di esso era ascendente; ora vuol collocarsi nel centro stesso dell'assoluto per discendere alla specificazione delle due serie. La differenza dei due compiti è ben caratterizzata dal motto bruniano preso ad insegna del dialogo omonimo: che la vera difficoltà non è

di trovare il punto d'unione degli opposti, ma, trovatolo, di svolgere da esso l'opposizione. Come l'unità indifferente può differenziarsi? e non contraddice un tal assunto al principio più volte affermato dallo stesso Schelling, che dall'assoluto al relativo non v'è passaggio? o v'è modo di intuire un differenziamento da cui il passaggio sia escluso?

Gli scritti in cui questi problemi sono dibattuti, e una nuova visione sistematica appare all'orizzonte, preludio a sua volta di altre trasformazioni, sono principalmente le due *Esposizioni del sistema* del 1801 e del 1802, il dialogo *Bruno o sul principio divino e naturale delle cose*, le *Aggiunte* alle *Idee*. Appartengono inoltre agli stessi anni le lezioni sulla *Filosofia dell'arte* e *Sul metodo dello studio accademico*. L'opera letterariamente più perfetta, che arieggia anche nello stile i modelli platonici (e in particolar modo il *Timeo*), è il *Bruno*, dove il protagonista del dialogo è, sotto il nome del filosofo italiano, lo stesso Schelling, e, degli altri interlocutori, Luciano rappresenta Fichte e Anselmo Leibniz. Platonismo e spinozismo si danno la mano, così nel dialogo, come nelle due *Esposizioni*; queste ultime seguono però il procedimento dimostrativo dell'*Etica* di Spinoza e sono quindi più aride e schematiche.

Prendiamo come base della nostra analisi il *Bruno*, dove il pensiero di Schelling si svolge in un giro più largo d'idee; le *Esposizioni* ci serviranno d'integramento. La filosofia della natura e l'idealismo trascendentale ci hanno posto di fronte alla più alta delle opposizioni, quella del reale e dell'ideale; ora il principio supremo della vera filosofia non può consistere che nell'assoluta unità o indifferenza degli opposti. L'ideale è pensato; il reale intuìto; il concetto è un'unità, l'intuizione

un molteplice; l'uno è infinito, l'altra è finita: perciò l'unità del reale e dell'ideale è una intuizione pensante *(denkende Anschauung)*, che coglie l'unità degli opposti [1]. Essa è detta anche ragione, ed è l'assoluto stesso, in quanto è pensato come totale indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo [2]. Specificare i concetti significa mutarli in intuizioni: questa è la dialettica platonica, dono degli Dei agli uomini, che Prometeo portò sulla terra, insieme col più puro fuoco del cielo. E i concetti formano un globo intellettuale, al cui sommo v'è l'idea delle idee, che è unità del vero e del bello, del pensiero e dell'intuizione, dell'infinito e del finito [3].

Ma come specificare i concetti? come definire l'infinito? Si è detto che dall'assoluto al relativo non v'è passaggio; quindi il relativo e il finito, se non sono già originariamente nell'assoluto, non potranno con nessun'arte dialettica esserne dedotti. In qual modo allora bisogna intendere che siano contenuti in esso? La risposta di Schelling è alquanto vaga, come si addice alla sua pretesa di esprimere l'inesprimibile, cioè la maniera d'essere delle cose nell'assoluto o in Dio. Noi riconosciamo, egli dice, nell'essenza di quell'Uno, che non è nessuno degli opposti, l'eterno e invisibile padre di tutte le cose, che, in quanto non esce mai dalla sua eternità, concepisce in un solo e medesimo atto di conoscenza divina l'infinito e il finito. E l'infinito è lo spirito, che è l'unità di tutte le cose; ma il finito in sè è eguale all'infinito; però mediante

1 *Bruno* (*Werke*, IV), p. 237 sgg.

2 *Darstellung meines Systems der Philos.* (*Werke*, IV), § 1, p. 114.

3 *Bruno*, p. 245.

il proprio volere diviene un dio che patisce *(leidender)* e che è assoggettato alle condizioni del tempo [1]. E più appresso, Bruno-Schelling spiega al suo interlocutore: Tu vuoi che io dall'eterno passi all'origine della reale coscienza e della divisione posta da essa. Ma anche questa divisione, con tutto ciò che con essa è posto, è concepita con quell'idea. Però nell'assoluta unità, poichè ivi tutto è perfetto e assoluto, nulla è distinguibile dall'altro, non potendosi distinguere le cose se non mediante le loro imperfezioni e i limiti imposti dalla differenza tra l'essenza e la forma. Invece nella perfettissima natura la forma è sempre eguale all'essenza, poichè il finito, in cui soltanto si riscontra la relativa diversità di entrambe, non vi è contenuto come finito, ma come infinito, senza differenza da essa. Ma poichè il finito, sebbene realmente eguale all' infinito, non cessa idealmente di essere finito, in quell'unità v'è insieme la differenza di tutte le forme, però indivise in essa dall' indifferenza. In questo modo l'universo dorme in quella eterna unità come un infinito fruttuoso seme, con tutto l' ingorgo *(Ueberfluss)* delle sue forme, con la ricchezza della sua vita e la pienezza dei suoi sviluppi, interminabili nel tempo, ma assolutamente presenti [2].

Cerchiamo di chiarire questo concetto con termini più familiari. Il problema che Schelling si propone è quello della creazione. Avendo abbandonato il punto di vista relativo, fichtiano, della coscienza, per collocarsi nell'assoluto o in Dio, gl' incombe il compito di spiegare come da quella fonte sgorghi l'universo delle creature. Il creazionismo fa pendere le cose dal *fiat* della volontà divina;

---

1 *Bruno*, p. 252. 2 Ibid., pp. 257-258.

ma Schelling intende più correttamente, con Spinoza, che dall'infinito al finito non v'è passaggio, e che bisogna concepire l'immanenza dell'uno all'altro. Il finito, o meglio tutta la molteplicità dei finiti, deve dunque esser contenuto nell'infinito, il mondo in Dio; ma non può evidentemente esservi contenuto con le limitazioni e imperfezioni che costituiscono la sua reale finitezza; esso è in Dio infinitamente, secondo una maniera d'essere appropriata all'essere divino, quindi migliore della sua reale esistenza. « È necessario, dice Schelling, che nell'originaria natura o in Dio, tutte le cose, poichè sono sciolte dalle condizioni del tempo, siano anche più eminenti e più nobili che non sono in sè stesse. Non v'è sulla terra nessun uomo, nessun animale, nessuna pietra, la cui immagine non sia più luminosa nella vivente arte e sapienza della natura, che nella morta copia del mondo creato »[1]. Perciò bisogna distinguere nel finito l'essenza dalla forma (esistenziale), la realtà dall'idealità, l'intemporale dal temporale; sotto il primo aspetto di ciascuna di queste diadi, esso è in Dio; sotto l'altro appartiene al mondo delle creature.

Ma la stessa difficoltà che ci si presentava nel passaggio dall'assoluto al relativo, dall'infinito al finito, ci si ripresenta ora nel passaggio dal finito, in quanto esiste infinitamente in Dio, allo stesso finito, in quanto deve tradursi nell'esistenza. Noi possiamo ben concepire (e la teologia cristiana ce ne dà l'esempio) un mondo di creature idealmente preformato nel pensiero divino, ma chi mai lo traduce in atto? La soluzione creazionistica ha, anche qui, una eguale pretesa da far valere. Ma,

---

1 Ibid., p. 224.

poichè Schelling vuole scartarla, egli non ha altra via di uscita che quella di ammettere una specie di caduta nell'esistenza, sulle tracce degli gnostici e dei mistici tedeschi. Di questa necessità egli non ha ancora una chiara idea negli scritti che qui consideriamo; ma non tarderà ad acquistarla. Nelle *Fernere Darstellungen*, che è lo scritto più maturo di questa fase, egli si impegna a uscire dalla difficoltà con l'espediente di mere distinzioni logiche. L'esistenza, egli dice, non segue affatto dall'essenza, e nessuna singola cosa è determinata ad essa mediante il suo concetto, ma solo mediante qualcosa di diverso. L'essenza di ogni cosa è uno, e in questo non v'è nessun fondamento della sua particolarità; ma la forma è quella per cui il particolare è particolare, il finito è finito [1]. Donde allora tale forma, visto che essa non può procedere da Dio? Ancora: « il mondo finito nella sua realtà sorge dall'assoluto secondo le leggi della riflessione e della relativa opposizione della soggettività e dell'oggettività, e non ha nessun riferimento all'assoluto... Secondo le leggi di questo mondo appartengono necessariamente al concetto della finitezza: 1) la determinazione mediante il tempo; 2) quella mediante il rapporto causale; 3) la differenza dell'essenza e della forma in ogni cosa » [2]. Ciò vuol dire che il tempo, la causalità, la forma, creano il passaggio dal mondo, com'è precostituito nel pensiero divino, al mondo reale; ma chi è che pone il tempo, la causalità e la forma?

L'oscurità in cui Schelling si avvolge, e di cui abbiamo dato qualche saggio nei brani citati, dis-

1 *Fernere Darstellungen*, pp. 367-368.
2 Ibid., p. 386.

simula una grande incertezza nelle sue idee e prelude a una nuova trasformazione del sistema. Egli fa un salto mortale da Dio al mondo, senza aver l'aria di farlo, anzi dando a credere di esser rimasto nella posizione dell'immanenza sol perchè ha idealizzato il mondo, con la sua finitezza, in Dio. Ma un mondo idealizzato in Dio si confonde con la natura divina, e non ha nessuno di quei tratti veramente differenziali che possono spiegare il suo passaggio all'esistenza. Quest'ultima è semplicemente postulata, come una inesplicabile discesa nella temporalità, nello snodamento causale, nella forma della finitezza, che è la forma stessa della coscienza, della riflessione, dell' Io. Ci si rivela qui la grande analogia tra la posizione schellinghiana e quella del secondo Fichte. L'uno e l'altro vedono l'unità indifferenziata dell'assoluto rifrangersi in un' infinità di forme e di esseri attraverso il prisma della coscienza ed assumere così l'apparenza di una molteplicità spaziale e temporale. La presenza di questo prisma è egualmente inesplicabile pei due filosofi; ma Fichte può meglio dissimulare la propria incapacità di spiegarla, perchè, non avendo mai abbandonato il punto di vista della coscienza, egli si limita a dirci ciò che da esso si vede dell'assoluto, senza la pretesa di giustificare il suo stesso punto di vista; Schelling invece, che muove dall'assoluto, dovrebbe mostrare, e non può, come una reale coscienza, con la sua specifica forma, con la sua temporalità e la sua causalità, si differenzii dall'assoluto e crei l'apparenza del molteplice. Ma, ammesso il miracolo dell'apparire di fronte all'essere, il resto si spiega agevolmente. Tutto il mondo delle idee divine si sdoppia in un mondo di apparenze, reali e ideali, oggettive e soggettive, che

rappresentano la corporificazione empirica, e in qualche modo illusoria, delle idee stesse. Platone aveva nel *Timeo* costruito il mondo come l'organismo dell'anima universale. Sulle sue tracce, Schelling tenta una simile costruzione, giovandosi anche di alcune ricerche fatte da Hegel per dedurre immediatamente le leggi di Keplero dai supremi principii della ragione, eliminando la gravitazione newtoniana. Il mondo corporeo è il visibile mondo delle idee; più comprensive son queste, più perfetti sono i corpi che le imitano. Tali sono i corpi celesti, che Schelling chiama con Platone animali felici e dèi immortali, in confronto degli uomini mortali. Le idee sono l'una nell'altra, i corpi gli uni fuori degli altri e gli uni dopo degli altri, cioè spaziali e temporali. Lo spazio infinito è l' immobile immagine dell'eterno; il tempo interminato ne è l' immagine fluente; l'unità dell'uno e dell'altro è il movimento, che a sua volta è l' immagine dell'eterna unità dell' infinito e del finito. Perciò in esso il tempo e lo spazio debbono stare come l' infinito e il finito nell'eterno. L'eterna unità si esprime nel più perfetto movimento, che è quello circolare; quindi si richiede l'eguaglianza del tempo e dello spazio, o il moto uniforme. Così almeno dovrebb'essere, se il corpo cosmico fosse un'assoluta unità; ma, come unità separata dall'assoluto, esso è un'unità relativa e opposta, è centrale ed eccentrico, cioè ellittico. Si richiede pertanto l'eguaglianza del tempo e dello spazio nel moto ellittico; tale che in eguali tempi percorre, non eguali spazi, ma eguali settori. Ecco dedotte le prime leggi di Keplero; e, con un giro anche più artificioso, Schelling si sforza di dedurre perfino la terza.

Non giova indugiarsi sui particolari di questa concezione che, rispetto a quella già esposta nella

filosofia della natura, si muove in un'atmosfera molto più rarefatta e non ha nessuno dei pregi che alla precedente erano conferiti dal suo contatto immediato con la viva esperienza scientifica. Nella nuova formulazione dei problemi, il mondo della natura e il mondo dello spirito, invece di procedere indipendenti e paralleli, e di trovare in questo parallelismo le ragioni della loro identità, si saldano, come due serie subordinate, all'assoluto, in modo che l'identità da cui si originano le trascende e le degrada ad apparenze inesplicabili di sè. Anche così, del resto, Schelling cerca di salvare il carattere progressivo della seriazione con una nuova applicazione del concetto di potenza. Dato che l'unità indifferente dell'assoluto è la base di tutte le differenze quantitative del soggettivo e dell'oggettivo, queste debbono valere come maniere di apparire o, spinozianamente, come modi di quella, E, poichè ogni modo non è che una determinata grandezza o un grado in cui l'unità assoluta del soggettivo e dell'oggettivo si manifesta, Schelling lo designa col nome di potenza. Le cose formano perciò una serie di potenze, in cui l'elemento soggettivo e l'oggettivo sono diversamente dosati, e, poichè non possono essere mai separati del tutto, il minimo di oggettività coincide col massimo di soggettività e viceversa. Pertanto l'universo si fenomenizza come la serie delle potenze dello stesso essere il soggetto-oggetto, che dal minimo di soggettività si eleva al massimo di essa, in una progressiva elevazione o liberazione del fattore spirituale su quello oggettivo o naturale.

Ma in conclusione, questa fase della filosofia schellinghiana, che doveva essere l'epilogo della precedente, finisce per segnare una crisi e l'inizio

di un avviamento nuovo. L' identità immediata di natura e spirito, da cui Schelling era partito, cede di fronte a una comune subordinazione di essi all'assoluto, che, rendendosi trascendente, smentisce l'originario monismo panteistico e pone in essere una dualità e una discontinuità tra sè e i propri fenomeni, di cui si esige una spiegazione. L'assoluto, che prima circolava nelle due serie degli enti mondani, si ritrae in sè stesso, ridiviene il Dio della teologia dualistica, che aduna in sè le ragioni essenziali delle cose, ma non le trae con ciò all'esistenza. Affinchè dal seno della sapienza divina esse passino all'esistenza, si richiede un atto nuovo, un atto di volontà divina o un' involontaria caduta da Dio. Il nuovo problema, che già s' individua in questa fase speculativa, è appunto quello dell'esistenza; esso riempirà di sè tutta la seguente speculazione schellinghiana.

Se vogliamo dare un carattere più specifico alla crisi che s' inizia da questo momento nel pensiero di Schelling, possiamo dire che essa è una crisi religiosa. Ritraendosi l'assoluto sulla vetta della teologia tradizionale, esso si circonfonde di mistero e diviene oggetto di adorazione, come il Dio della religione con cui s' identifica. Ormai il tempo del vagheggiamento poetico, che ispirava l'epilogo della filosofia trascendentale, è passato; s' inizia una nuova età di concentrazione e di tormento religioso. Come il Romanticismo, di cui è il massimo, o almeno il più passionale esponente, anche Schelling volge le spalle alle giovanili e fervide immagini di poesia per sondare i più alti misteri della vita divina.

Ma, prima di accompagnarlo per questa nuova tappa della sua odissea mentale, vogliamo soffer-

marci su qualche episodio del periodo già illustrato, che può giovarci a individuare la *forma mentis* che lo caratterizza. Uno di essi è dato dalla redazione della filosofia dell'arte, che cade appunto in questo periodo. È stato poco notato dagli storici della filosofia che l'opera di cui si parla, la quale doveva essere il coronamento delle intuizioni rapidamente tracciate al termine dell'*Idealismo trascendentale*, sia stata invece scritta mentre l'ideale estetizzante dello Schelling cominciava a tramontare, e si faceva strada una nuova visione religiosa del mondo. E, riunendo immediatamente i due tronconi dell'estetica, quegli storici hanno perduto di vista i tratti più peculiari del passaggio dall'uno all'altro.

Fin nella sua veste esteriore, la *Filosofia dell'arte*, che è un testo di lezioni tenute a Jena nel 1802-03 e non pubblicate dall'autore, ha poco in comune con la rapsodia che chiude l'*Idealismo trascendentale*. Essa è redatta, come le due *Esposizioni* del sistema, con metodo spinoziano, aridamente dimostrativo, e si sforza di compensare con un afflato religioso quello che perde in genialità d'ispirazione poetica. Il carattere fondamentale dell'arte resta immutato, rispetto alla redazione precedente: l'arte è espressione dell'infinito nel finito, dell'idea nella materia; in essa si compongono insieme la necessità e la libertà, l'inconscio e il conscio, che risiedono rispettivamente nel genio e nell'arte in senso stretto [1]. Ma la visione, inalterata nelle sue grandi linee, è subordinata a un sentimento religioso, che fa dell'arte una mistica teofania. Come nel *Bruno* o nelle *Esposizioni*, è posto al vertice del reale Dio, l'identità infinita, da cui procede il mondo delle

[1] *Philosophie der Kunst* (*Werke*, V), p. 461.

idee, che, considerato in sè, è oggetto della filosofia, preso invece nella sua realizzazione corporea, è oggetto dell'arte. Verità e bellezza son dunque due modi diversi di considerare l'identico assoluto: « anche l'arte vede il bello originario solo nelle idee come forme particolari, ognuna delle quali è per sè divina e assoluta; ma, mentre la filosofia vede le idee come sono in sè, l'arte le vede nella loro realtà... Ma queste reali, viventi ed esistenti idee sono gli dei; perciò l'universale simbolistica, o l'universale esposizione delle idee come reali, è data dalla mitologia » [1]. Questa interpretazione della mitologia, che dà agli dei il significato di idee divine incarnate, avrà grande importanza per lo sviluppo dell'ultima fase del pensiero schellinghiano.

La maggior parte delle lezioni sull'arte è dedicata alla deduzione dei generi artistici e letterari, che è un'applicazione originale dei concetti della filosofia della natura e dell' idealismo trascendentale. Presa nella sua totalità, in confronto della filosofia, l'arte esprime, come si è detto, l'aspetto reale e corporeo delle idee; ma a sua volta si sdoppia, non diversamente dalla natura, in un momento reale e in un momento ideale, il primo dei quali si esprime nelle arti figurative, l'altro nelle arti letterarie. Le prime si distinguono a loro volta in musica, pittura, scultura, dove si dà una realizzazione progressiva delle idee nella materia, che nella musica assume una sola dimensione, lineare, del mondo materiale, nella pittura due dimensioni, cioè la superficie, nella scultura, tutto il volume dei corpi. Esse corrispondono perciò alle tre categorie fondamentali della costruzione della materia,

---

1 Ibid., p. 370.

al magnetismo, all'elettricità e al chimismo; e ciascuna a sua volta si distingue in tre momenti: ritmo, armonia, melodia la prima; disegno, chiaroscuro, colore la seconda; architettura, bassorilievo, plastica la terza.

Interessanti considerazioni lo Schelling fa sulla pittura, schierandosi con Goethe, contro Newton, nella spiegazione dei colori. Che la luce sia un prodotto meccanicamente composto, è per lui un falso principio, che l'esperienza della natura e quella dell'arte smentiscono egualmente. La luce invece è l' ideale che appare in natura, cioè qualcosa di semplice che, solo in contrasto con l'ombra, dà luogo ai colori e non li contiene già in sè potenzialmente. Questo miscuglio di luce e d'ombra nei colori ben si appropria alla tecnica della pittura e conferma, in termini d'arte, i principii fondamentali, a noi già noti, della filosofia schellinghiana della natura [1].

A questa sezione della filosofia dell'arte idealmente si aggrega un celebre discorso *Sul rapporto tra le arti figurative e la natura*, tenuto da Schelling all'Accademia di Monaco nel 1807. Le arti figurative vi son considerate come una vivente medietà tra l'anima umana e la natura. Quest'ultima, presa per sè stessa, ci viene incontro in una forma più o meno rigida e chiusa, come una silenziosa bellezza, che non stimola con segni apparenti il riconoscimento [2]. Invece l'arte compendia in sè, insieme con l'elemento silenzioso e incosciente, che ha in comune con la natura, anche un elemento cosciente, che importa una diversa disciplina. La

[1] Ibid., p. 507 sgg. Questa concezione del colore non è nulla di originale, ma una semplice riproduzione della teoria cartesiana.

[2] *Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur* (*Werke*, VI), p. 299.

posizione dell'artista verso la natura dovrebbe perciò esser determinata dalla considerazione che l'arte, per esser veramente tale, ha bisogno di allontanarsi, lungo il proprio corso, dalla natura, per tornarvi infine nel suo ultimo perfezionamento. La ragione è che in tutti gli esseri naturali il concetto vivente si mostra come solo ciecamente attivo; e se così restasse all'artista, l'opera sua non si distinguerebbe affatto dalla natura. Anzi, se egli volesse con coscienza subordinarsi in tutto alla realtà, produrrebbe larve e non opere d'arte. Egli deve perciò allontanarsi dal prodotto materiale, ma solo per sollevarsi alla forza creatrice e per abbracciarla spiritualmente. Morta e intollerabilmente rigida sarebbe l'arte che volesse ritrarre la vuota corteccia o il contorno esterno dell'individuo. Noi esigiamo invece di vedere non l'individuo, ma il concetto vivente di esso; e solo quando l'occhio dell'artista l'ha penetrato, allora l'individuo si configura come un mondo per sè, come un eterno modello [1].

Come le arti figurative, anche quelle della parola *(redente Künste)* si tripartiscono, in lirica, epica, drammatica, che nella sfera ideale corrispondono puntualmente alla musica, alla pittura e alla scultura, la manifestazione più alta dell'arte è data dalla tragedia, in cui la libertà e la necessità, il cui contrasto attraversa tutte le forme artistiche, appaiono potenziate al massimo grado, e la necessità vince, senza che la libertà soggiaccia. Infatti lo stesso personaggio, che cede alla necessità, si eleva con la grandezza dell'anima, in modo che la forza vincitrice e la vita sono nella più alta indifferenza. La condizione essenziale della tragedia

---

1 Ibid., pp. 301-304.

è dunque una reale lotta della libertà nel soggetto e della necessità nelle cose; nella commedia invece i rapporti sono invertiti, e la necessità è nel soggetto, mentre la libertà è nella trama oggettiva [1].

Un'altra propaggine della filosofia dell'identità è il *Metodo dello studio accademico*, un corso di lezioni tenuto da Schelling nel 1803 per proporre una riforma dell'insegnamento universitario nello spirito del nuovo sistema. Il principio informatore è quello dell'unità sistematica di tutte le scienze come condizione necessaria di ogni specializzazione *(Fach)*. Ma il concetto stesso di scienza, come connessione universale ed extra-temporale dei fenomeni, sembra in contrasto con la natura empirica del sapere, le cui manifestazioni cadono nel tempo. Tuttavia, il tempo non esclude l'eternità, e la scienza, se nella sua apparizione storica è una creatura del tempo, tende a una fondazione dell'eternità mediante il tempo [2].

Inoltre, il regno delle scienze non è una democrazia, ma una aristocrazia nel senso più elevato, dove i migliori soltanto debbono dominare. E, quanto ai rapporti dello Stato verso di essi, vale il principio che il talento non ha bisogno di nessuna difesa esterna; basta che il suo contrario non sia favorito. Lasciata a sè stessa, la potenza delle idee si crea la più alta e decisiva efficacia: questa è la sola politica valida per le scienze [3].

Il concetto dello studio scientifico od accademico include due aspetti, il primo dei quali è sto-

---

1 Ibid., p. 690 sgg., p. 711.

2 *Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums* (*Werke*, V), *Zw. Vorles.*, p. 223.

3 Ibid., p. 237.

rico-empirico, il secondo razionale. In rapporto al primo, la scienza è oggetto di un graduale apprendimento. Ma il mero imparare è solo condizione negativa del sapere; la vera « intussuscezione » non è possibile senza interna trasformazione di ciò che si è appreso. Per tale riguardo, tutte le regole che si possono prescrivere allo studio si compendiano in questa unica: « Impara solo per potere a tua volta creare ». Non v'è che questo divino potere della creazione, che fa dell'uomo un vero uomo; senza di esso, non si dà che una macchina ben diretta [1].

Sotto l'aspetto razionale, la scienza si divide in matematica e in filosofia. Lo spazio, che è oggetto della prima, è un puro essere, che esclude ogni attività, e che non è nè un astratto, perchè altrimenti dovrebbero esservi molti spazii, mentr'esso è uno, nè un concreto, perchè altrimenti dovrebb'esserci un concetto astratto di esso. Perciò la conoscenza matematica non è nè un mero astratto, nè un concreto, ma è l' idea che si esprime nell' intuizione. Questo esprimersi dell'universale nell'unità si chiama « costruzione », e non si distingue nelle matematiche dalla dimostrazione [2]. Il carattere intuitivo è quindi comune alle matematiche e alla filosofia; ma con la grande differenza che l' intuizione filosofica è di natura riflessa e intellettuale.

La filosofia compendia in sè tutto il sapere originario *(Urwissen)* ed informa di sè le singole discipline che se ne appropriano particolari sezioni, cioè la teologia, la scienza della natura e la storia. La teologia espone il punto di vista dell' indifferenza

---

1 Ibid., *Dritte Vorles.*, p. 239 sgg.
2 Ibid., *Vierte Vorles.*, p. 251 sgg.

assoluta del reale e dell'ideale; la scienza della natura prende per sè la parte reale e la rappresenta esteriormente; la storia ha per oggetto la parte ideale, e poichè questa culmina nella fondazione dello stato e del diritto, dalla storia dipendono la scienza giuridica e la giurisprudenza. In queste tre discipline, è la filosofia stessa che diviene oggettiva; ma in nessuna di esse si oggettiva nella sua totalità; la vera oggettività della filosofia in questo significato totale è l'arte [1].

La parte più originale della proposta organizzazione scientifica è quella che concerne la storia, la quale, come organo « ideale » della filosofia, permea tutte le altre discipline. Così, nella teologia il carattere storico della religione è per la prima volta penetrato profondamente. Due vedute contrastanti tenevano il campo, mentre Schelling componeva le sue lezioni: quella kantiana, essenzialmente antistorica, che scioglieva gli elementi storici del cristianesimo in meri simboli astratti, e quella naturalistica, che, priva di vero spirito filosofico, voleva rendere intelligibili gli oggetti della religione in base a fondamenti storico-empirici. Per Schelling invece, il divino si rivela nella religione non come natura, ma come storia; però i dati esteriori della rivelazione (quelli che, p. es., nel cristianesimo sono contenuti negli scritti sacri) non individuano per sè il divino; anzi il loro valore si può determinare secondo la misura in cui esprimono l'idea vivente, in atto di rivelarsi. Fondare la verità religiosa su racconti scritti significa sostituire al vivo il morto [2]. In base a queste premesse,

---

1 Ibid., *Siebente Vorles.*, pp. 280, 283, 284.

2 K. Fischer, op. cit., p. 581 sgg.

Schelling formula un'acuta critica del protestantesimo. Esso fu una reazione necessaria, che però, provocando una rottura con la chiesa universale, portò con sè nuovi impedimenti a una riorganizzazione ecclesiastica, e si esaurì in uno sforzo negativo, che tolse la continuità dello sviluppo cristiano. Esso sta al cattolicesimo come la filosofia critica sta alla dommatica, in quanto vive della sua opposizione e cade con l'annullamento del suo nemico. Infatti esso non può diventare a sua volta chiesa universale, perchè allora non avrebbe più nulla contro cui protestare; la sua natura lo porta per conseguenza a frazionarsi in sètte innumerevoli [1].

Ma il teatro più vasto della storia non è la religione, bensì la politica. Schelling vede nello Stato non il prodotto dell'umano arbitrio, ma il comune centro in cui tutti gli arbitrii confluiscono in un'opera necessaria e organica. Esso si forma e si sviluppa come un organismo, di cui la storia è l'interno artefice, che v'infonde un riflesso dell'idea divina. Perciò la storia è il grande specchio dello spirito del mondo, l'eterna poesia dell'intelletto divino. E, intesa come storiografia, essa deve assumere la maniera dell'epos, con un certo inizio e senza una fine determinata, con un intreccio di azioni libere in atto di realizzare un'identità oggettiva, un necessario destino. Non che lo storico debba essere consapevolmente fatalista; ma, mediante l'oggettività della sua esposizione, il destino deve emergere da sè, dal contesto delle cose [2].

---

[1] *Akad. Studien, Achte Vorles.*, p. 301.

[2] Ibid., *Zehnte Vorles.*, pp. 309, 311. In rapporto all'organizzazione universitaria, l'esposto piano di riforma contempla la fondazione di una facoltà di teologia, di una facoltà di scienze naturali e di medicina e di una facoltà di diritto e di giurisprudenza, disposte

6. La filosofia della libertà. — Nelle fasi della filosofia schellinghiana che abbiamo finora attraversato, le variazioni da una posizione all'altra sono state quasi insensibili, come deviazioni angolari che, minime al vertice, si ampliano con lo sviluppo dei lati. Ma, a partire dal 1804, sembra che le divergenze si accentuino e che si determini una vera rottura tra l'antico e il nuovo. Volontarismo, irrazionalismo, esistenzialismo, teosofia, irrompono con impeto nel sistema, sommovendolo dall'interno e spezzandone la composta e armonica linea architettonica. All'influsso di Kant e di Spinoza subentra quello di Böhme e di Baader, due pensatori che, divisi da tre secoli di storia, si ricongiungono in un misticismo egualmente acceso, che supera le differenze dei tempi.

La percezione di questo distacco dal passato ha suscitato nei critici il problema, se la discontinuità del sistema sia reale o apparente: un problema analogo a quello sollevato dalle due filosofie di Fichte, e che, anche per Schelling, ha dato luogo a soluzioni armonistiche e a soluzioni antinomiche. Così il Fischer, l'Hartmann, il Metzger hanno affermato la continuità del pensiero schellinghiano in tutte le sue fasi, il Windelband e il Bréhier hanno accentuato la separazione dell'una dall'altra. Ma il problema non ha la stessa importanza che aveva per Fichte. Quest'ultimo negava di avere in alcun modo deviato e sconfessato la primitiva WL, e, in presenza della sua esplicita dichiarazione incombeva l'obbligo alla critica di esaminare se i principii della

---

in quest'ordine gerarchico. Quanto alla filosofia, poichè essa è lo spirito che circola in tutte le scienze, non conviene che sia rappresentata da una facoltà speciale.

seconda WL si potessero ricondurre a quelli della precedente. Per Schelling invece il caso è diverso; egli non ha fatto mistero dei suoi mutamenti; anzi, negli scritti dell'ultimo periodo, ha perfino tracciato una storia della filosofia in cui ha collocato la prima maniera della sua speculazione tra i documenti della così detta filosofia negativa e ha fatto iniziare la nuova fase positiva con la seconda maniera del suo filosofare.

Tutto il problema si riduce pertanto a esaminare se la discontinuità delle manifestazioni mentali sia dovuta a un brusco distacco o si possa ricondurre a un impulso continuo verso un graduale mutamento. E la soluzione è molto facile. Già nella filosofia dell'identità abbiamo visto che il tentativo d'includere analiticamente il finito nell'infinito dava luogo a una mal dissimulata aporia. Le cose finite possono ben essere, nelle loro ragioni ideali, precostituite in Dio; ma la loro separata esistenzialità non ha una ragione sufficiente nelle idee divine ed esige il concorso di un diverso fattore. Siamo così in presenza ancora una volta di una piccola deviazione angolare, che si svilupperà, nel corso del procedimento, in una divergenza sempre maggiore.

Gli scritti più importanti della nuova fase sono: *Filosofia e religione* del 1804, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809, le *Lezioni di Stuttgart* del 1810, il frammento su *Le età del mondo* del 1811 e infine le polemiche con Fichte, con Jacobi, con Eschenmayer, che cadono in quegli stessi anni.

Lo scritto *Filosofia e religione* si allaccia immediatamente al dialogo *Bruno* e rende esplicita la crisi che ivi era ancora latente. Esso afferma che dall'assoluto all'esistenza reale e contingente non

v' è passaggio continuo, e che l'origine del mondo sensibile è pensabile solo come una completa rottura dall'assoluto *(Abbrechen von der Absolutheit)*, mediante un salto *(Sprung)*. Se la filosofia volesse derivare positivamente il sorgere delle cose empiriche dall'assoluto, dovrebbe poter trovare in esso il loro fondamento positivo; ma in Dio non v' è che il fondamento delle idee, le quali non sono immediatamente produttive che di altre idee, e mai di esistenze [1].

Come spiegare allora la rottura e la caduta nella finitezza? La libertà e la necessità sono, come noi sappiamo, congiunte nell'assoluto; ma la libertà, nel suo sciogliersi dalla necessità, non è che un nulla, e non può perciò produrre che immagini della propria nullità, cioè le cose sensibili della realtà empirica. Il fondamento della possibilità della caduta è pertanto nella libertà, avulsa dall'assoluto e immessa nel mondo della finitezza [2]. Ma la libertà così intesa è quella stessa che Fichte ha posto a base della sua filosofia: è l'atto originario *(Tathandlung)* che fonda il regno della soggettività *(Ichheit)*; quindi si può dire che l'anima che, chiudendosi nell'egoismo, subordina l' infinito alla finitezza, cade dal mondo ideale dell'assoluto e non può produrre se non cose relative e temporali [3]. Attività producente resta sempre l' Idea, che, in quanto è determinata a produrre il finito e a intuirsi in esso, è l'anima. Ma l'oggetto in cui essa si esprime non è più un vero reale, bensì un' immagine apparente *(Scheinbild)*, che è reale solo in rapporto all'anima, poichè questa è caduta dalla sua perfezione origi-

---

1 *Philosophie und Religion* (*Werke*, VI), p. 38.
2 Ibid., p. 40. 3 Ibid., pp. 42, 52.

naria. Per conseguenza vi sono due vite del finito, l'una nell'assoluto, che è la vera e reale vita, l'altra fuori di esso, e non è che mera apparenza, un fenomeno di rifrazione prodotto dall' Io [1].

L' idea della caduta è presa evidentemente dalla religione, e a sua volta importa nella filosofia anche un'altra esigenza religiosa, cioè quella di dare all'universo, per mezzo della storia, il compito di una rigenerazione e di un ritorno nel seno dell'assoluto. Poichè Dio è l'assoluta armonia della necessità e della libertà, e questa può essere espressa solo nella storia, presa come un tutto, e non in singoli episodi, la storia diviene una rivelazione di Dio, che si sviluppa incessantemente. Essa è un epos cantato nello spirito divino, e le sue parti principali sono quella che espone l'uscita dell'umanità dal suo centro, fino al più grande allontanamento da esso, e quella che espone il cammino del ritorno. La prima è l' Iliade, la seconda è l'Odissea della storia. Le idee, gli spiriti, dovevano cadere dal loro centro, immettersi nella natura, nel particolare, che è la sfera universale della caduta, perchè poi potessero ritornare nell'indifferenza e vivere in essa conciliati [2].

Così il grande tema della mitologia religiosa giudaico - cristiana diviene il tema centrale della nuova speculazione schellinghiana. Questa però non abdica, di fronte ad essa, alla propria autonomia, ma, pur attribuendo alla religione la custodia del fuoco sacro da cui si alimenta ogni visione di Dio e del mondo, dà alla filosofia il compito anche più alto di epurare e perfezionare ciò che riceve dall'esperienza religiosa. Ora, la visione che abbiamo a grandi tratti delineata, e di cui Schelling mostra

[1] Ibid., p. 41. [2] Ibid., p. 57.

di appagarsi nel suo scritto del 1804, può soddisfare le modeste esigenze mentali dell'uomo religioso, ma non quelle del filosofo. Essa infatti dissimula un circolo vizioso, che non sfuggirà a lungo all'acume di Schelling, anche se egli non ne farà mai l'esplicita confessione. Il mondo finito, si è detto, nasce dalla libertà che, svincolandosi dalla necessità con cui è connessa nell'assoluto, e immettendosi nella finitezza, produce cose effimere e caduche. Dunque, l'atto che dovrebbe dare origine al finito ne presuppone già l'esistenza. Per spiegare il mondo come un miraggio dell'Io, bisogna ammettere l'esistenza di questo Io, che dovrebb'essere uno degli effetti del miraggio. Il problema non è risolto, ma soltanto spostato: donde l'Io, la natura, la libertà, la caduta? Poichè nulla può porsi contro l'assoluto, che non abbia radici nell'assoluto stesso, al di fuori del quale non c'è nulla, bisogna ricercare nell'assoluto l'origine della prima deviazione, che deve scomporne l'armonica unità.

Lo scritto sull'*Essenza della libertà umana*, pubblicato a cinque anni di distanza da quello su *Filosofia e religione*, rappresenta, nella complessità molto maggiore della sua struttura, l'ardito tentativo di trasferire in Dio stesso l'origine del dramma che, sul piano cosmico, si svolge tra Dio e il mondo. E poichè l'artefice del dramma è la libertà, alla quale è connesso il problema del male, l'indagine verte sulla possibilità di concepire una libertà divina, compatibile con l'unità armonica di tutte le opposizioni in Dio. Il nodo della difficoltà è che, se si ammette una libertà in Dio, sembra distrutto il concetto della sua perfezione, e se si nega la realtà del male, scompare anche l'idea di una reale libertà. La negazione del male, nei sistemi

filosofici, prende due forme: o si dice che il positivo del male, in quanto è positivo, è bene; ma allora dov' è la base propria di ciò che costituisce il male? O si dice che il male non esiste affatto o che tutte le azioni si differenziano per un più o meno di perfezione; e allora il problema stesso del male si annulla. Eppure, queste soluzioni idealistiche lasciano l'animo insoddisfatto; esse sono formali e vuote, come tutte le escogitazioni meramente concettuali, che non hanno per base un vivente realismo [1].

Fortunamente, la nuova filosofia della natura ha immesso nella speculazione dei sani principii realistici, da cui si può trarre profitto anche in una sfera più alta. Così essa ha introdotto l'idea di piani distinti nella stessa realtà naturale, che si sovrappongono senza cancellarsi. Per es., la gravità precede la luce come suo eterno e oscuro fondamento *(Grund)*, che non esiste in atto e si cela nel profondo, senza però scomparire, quando la luce appare. Come tale, la gravità rappresenta una natura nella natura, un fondo che nel fenomenizzarsi si trasforma e s' idealizza. Non si può allora pensare anche in Dio un'analoga natura, un fondamento oscuro, abissale, della sua esistenza? La necessità di sdoppiare in Dio un fondamento ed un'esistenza in atto è imposta dalla considerazione, che solo con questo mezzo è possibile dare una spiegazione del mondo. Noi sappiamo che il concetto del divenire è il solo commisurato alla natura delle cose; ma sappiamo anche, che esse non possono divenire in Dio, assolutamente considerato, in quanto sono infinitamente diverse da lui. Per poter essere divise da Dio, deb-

1 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Werke*, VII), p. 352 sgg.

bono dunque divenire in un fondo *(Grund)* diverso da lui; ma poichè niente può essere fuori di Dio, la difficoltà si risolve dicendo che le cose hanno il loro fondamento in ciò che in Dio non è Dio stesso, nell'abisso oscuro della sua esistenza [1].

Come intendere questo *Grund*? Solo l'analogia con l'uomo e con la natura può suggerircene una idea. Come in noi, al disotto dell'intelligenza e del volere permeato di ragione, v'è la torbida forza del desiderio incosciente e della volontà irrazionale, così dobbiamo porre anche in Dio una simile aspirazione e un simile volere. Le querimonie femminili, che in questo modo l'irrazionale è posto alla radice del razionale, l'abisso tenebroso alla fonte della luce, riposano sopra un fraintendimento. Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce; il seme deve esser sepolto nella terra e deve morire nelle tenebre, perchè si elevi alla più bella forma luminosa e si sviluppi nel sole. Non diversamente, dall'oscurità dell'irrazionale si svegliano nello spirito i luminosi pensieri [2].

Conseguenze di queste premesse è che Dio non può esser posto come un'esistenza fin dall'inizio perfetta e immutevole. Tale è il concetto tradizionale di Dio, che troviamo nella religione razionale e nei sistemi astratti. Ma Dio perde così in vitalità e in realtà quel che acquista in perfezione. Se invece vogliamo un Dio vivente e personale, dobbiamo anche vederlo con occhio umano ed ammettere che la sua vita abbia la più grande analogia con quella dell'uomo, che è concepita in un continuo divenire [3]. In una parola, dobbiamo affermare che Dio crea sè stesso, e, in quanto si crea, non può esser tutto fatto

---

1 Ibid., p. 357 sgg. 2 Ibid., p. 360.
3 *Stuttgarter Privatvorlesungen* (*Werke*, VII), p. 432.

e compiuto fin dall'inizio. Ogni essere vivente comincia dall'incoscienza, da uno stato in cui ogni cosa è indistinta, e poi particolarmente si svolge, acquistando con la coscienza le distinzioni e le determinazioni del proprio essere. Così comincia anche la vita divina, e si può dire che tutto il processo della creazione del mondo, che si esplica nella natura e nella storia, non è che il processo per cui Dio si fa cosciente e si personalizza [1].

Ma ogni divenire implica due termini; ogni cosa non può manifestarsi che nel suo contrario. Noi abbiamo visto che il primo principio in Dio è quello che ne fa un essere individuale, e che possiamo chiamare il principio dell'egoismo *(Selbstheit, Egoität)*. L'altro è quello dell'intelligenza, della volontà razionale, dell'amore. In tal modo, l'autogenesi divina avviene secondo la legge universale della personalità, che è un processo di sistole e di diastole, di contrazione e di espansione. Dio non potrebbe sussistere come puro amore, perchè essendo l'amore per sua natura espansivo e infinitamente partecipabile, si effonderebbe senza un'opposta forza di contrazione. Se v'è amore in Dio, dev'esservi anche ira *(Zorn)*; l'uno è il termine ideale, l'altra il termine reale. E il divino egoismo è la forza pel cui mezzo l'amore, cioè il vero Dio, si manifesta [2]. In questa visione sintetica si conciliano le due opposte dottrine intorno a Dio: quella dommatica, che fa di Dio un essere particolare, e quella panteistica che lo scioglie in una sostanza universale. Dio è l'una cosa e l'altra, e l'una per mezzo dell'altra. Lo sviluppo divino, che è in pari tempo lo sviluppo del mondo, si configura perciò come un attivo concorso

---

1 Ibid., p. 433. 2 Ibid., pp. 438-439.

dei due principii. La natura in Dio è la forza incosciente, l'oscuro fondo, da cui procede l'impulso divino a manifestarsi, a creare un'immagine ideale e razionale di sè. Son questi i due poli della rivelazione: da una parte il dominio del cieco volere, dall'altra il volere illuminato dalla ragione. E l'ordinamento del mondo è una vittoria della razionalità sull'irrazionale, un assoggettamento della natura in Dio. Non v'è perciò nulla, nella serie degli esseri naturali, che non esprima un determinato grado di questa vittoria dello spirito sulla natura.

Nell'esposta dialettica delle forze divine, qual'è la posizione del male, del peccato? S'è detto che il problema del male sorge con quello della libertà; ora, ponendo una libera e cieca natura in Dio, non si rischia di attribuirgli l'origine del male? O di far di lui, secondo l'espressione di Eschenmayer, un misto di Dio e di Satana? [1]. Schelling si sforza di evitare questo rischio. Nei due estremi tra i quali si compie la rivelazione divina, egli afferma che il male non esiste, ma che appare soltanto dove il volere egoistico tenta di affermare il suo dominio sul volere universale, e perciò dove il legame di entrambi è spezzato. Questo non può avvenire in Dio, ma unicamente nelle creature, anzi, tra le creature, in quella che ha in sè tutta la forza del principio delle tenebre e tutta la forza della luce, cioè nell'uomo. Come individuo naturale l'uomo è egoista, come autocosciente, è spirituale; perciò in lui il male sorge dalla sovrapposizione dell'egoismo sulle ragioni dello spirito. Se il male fosse mera mancanza, non si concepirebbe che, tra tutte le creature visibili, esso

---

[1] La polemica tra Schelling ed Eschenmayer è contenuta nel volume VIII delle Opere (pp. 145-148, p. 164 sgg.).

appare solo nella più perfetta. Ma esso non proviene da debolezza, quindi non da una qualità naturale; gli animali inferiori non possono decadere dalla loro essenza e rompere volontariamente il legame delle forze. L'uomo invece può essere solo al di sopra o al di sotto della bestia. E non è il volere egoistico o la cupidigia che costituisce l'essenza del male, ma il dominio dell'egoismo sulle forze più alte, il suo porsi come un falso e deviato centro dell'attività umana [1].

Il nucleo dell'esposta dottrina è tratto dalla filosofia del Böhme, alla quale è propria l'antitesi tra l'oscuro fondo della natura divina e la luminosa teofania delle idee. Schelling ha accentuato il significato dialettico dell'opposizione, mostrando che, siccome ogni rivelazione si fa tra contrari, la natura di Dio è condizione dello sviluppo dello spirito divino. Questa implicazione dei due momenti opposti si ritrova egualmente nel creatore e nella creatura, in Dio e nel mondo, perchè l'uno e l'altro sono concepiti in uno stesso processo genetico. « L'eterno apparire in altro dell'essenza e della forma è il regno della natura o dell'eterna nascita di Dio nelle cose e dell'eterno ritorno delle cose in Dio; così che la natura stessa è la pienezza dell'esistenza divina, o Dio stesso considerato nella realtà della sua vita e nella sua auto-rivelazione » [2]. Di qui Schelling trae una nuova conferma della sua filosofia della natura e una nuova ragione per opporla al mutilo idealismo fichtiano. È vero che Fichte nella sua seconda e « migliorata » fase parla di rivelazione, di

1 *Philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit*, pagina 366 sgg.

2 *Darlegung des wahren Verältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (*Werke*, VII), p. 59.

Logo giovanneo, di amore, i quali concetti erano del tutto estranei al suo primitivo filosofare, e non possono essere stati attinti che alla filosofia schellinghiana; ma il miglioramento rischia di essere inefficace, per la mancanza di un termine realmente opposto al Logo e all'amore, che renda possibile la rivelazione. È sempre l'antica e invincibile ottusità di Fichte alla comprensione del problema della natura, che annulla i suoi sforzi per giungere a una migliore filosofia.

D'altra parte, contro il dualismo di Jacobi, Schelling difende con egual vigore la sua dottrina del vero rapporto tra Dio e la natura, cioè dell'evoluzione dell'uno nell'altra. Il teismo di Jacobi è, non meno dell'opposto naturalismo, una filosofia dimidiata *(eim schlechte Halbheit)*, che solo gli *Halbköpfe* possono professare: Dio senza natura o la natura senza Dio. L'errore del teismo è di non intendere che, se Dio è originariamente perfetto, è inesplicabile come da lui possa procedere qualcosa di meno perfetto. È tempo di fare del naturalismo, egli aggiunge, cioè della dottrina che v'è una natura in Dio, il fondamento dello sviluppo del teismo. La natura divina è la condizione di ogni rivelazione; senza di essa non v'è spirito nè personalità. È impossibile pensare un essere cosciente che, senza nessuna forza dialettica, ritorni a sè stesso; è come un circolo senza centro. Il sano, naturale cammino delle cose è dai concetti oscuri ai chiari, dalle tenebre alla luce, dalla materia caotica allo sviluppo regolato. Il perfetto non è, come Jacobi pretende, il primo o l'ultimo, ma il primo e l'ultimo [1].

---

[1] *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi* (*Werke*, VIII), p. 67 sgg., p. 74 sgg.

L'idea del divenire di Dio nel mondo implica la possibilità di una ricostruzione storica delle età cosmiche *(Weltalter)*, che Schelling ha voluto tentare in un'opera rimasta incompleta. Per età cosmiche non sono da intendere periodi umani, ma tempi divini o eoni, che però si dividono anch'essi in passato, presente e futuro. Il passato è il tempo che precede il nostro mondo, il presente, è il tempo di esso, il futuro quello che lo seguirà. Il primo e unico libro dell'opera tratta soltanto del passato, ma lascia presentire gli ulteriori sviluppi. Come intendere il passato divino? Per quanto diverso esso sia dalle rappresentazioni umane, pure un'analogia umana ci soccorre nell'intuirlo. Il passato è un concetto profondo, a tutti noto e da pochi inteso. I più non sanno vedervi altro se non ciò che, in ogni momento, non è più. Ma senza un determinato e deciso presente, non c'è un passato. E l'uomo che non ha vinto sè stesso non ha un passato, o meglio non procede da esso, ma vive in esso staticamente. Solo colui che ha la forza di distaccarsi da sè è capace di darsi un passato e gode di un vero presente [1]. Nessuna vita è vita senza un contemporaneo morire. Nell'atto stesso in cui un'esistenza è posta, un'altra deve morire perchè quella viva. Così, nell'istante in cui deve nascere un corpo organico, deve la materia perdere la propria autonomia e divenire parte del nuovo essere [2]. E come la vita naturale degli esseri, se non riesce a trovare la potenza spirituale più alta in cui possa riposarsi, è in intima irrequietezza, in un ondeggiare qua e là senza senso nè fine, che è proprio della follia *(Wahnsinn)*, così anche nella natura in grande v'è una simile follia.

---

[1] *Die Weltalter* (*Werke*, VIII), p. 259. [2] Ibid., p. 260.

Bisogna poter trasferire questi concetti anche nella vita divina, portando sul piano dell'eternità ciò che nell'esperienza umana si svolge in una successione empirica. Come il nostro presente riposa sul nostro passato, così si può concepire un eterno presente che ha a fondamento un eterno passato. La vera eternità infatti non è quella che esclude ogni tempo, ma quella che contiene in sè assoggettato il tempo. Di qui comincia a intravvedersi che cosa possa intendersi per passato in Dio. Poichè v' è una natura in Dio, che non è Dio, qualcosa da vincere e di eternamente vinto, perciò v' è in Dio un passato, un presente e un futuro. La rivelazione divina avviene in tempi che cominciano e progrediscono con la creazione. Il tempo che precede la rivelazione è il Passato, un'età premondana, che Schelling si raffigura come divisa in tre momenti o potenze, alla prima delle quali egli dà il nome platonico di πενία che ha per essenza la mancanza e il bisogno, alla seconda il nome di πόρος la vivificante forza spirituale, alla terza, che le unifica, il nome di anima del mondo *(Weltseele)*. Sulla necessaria ed eterna successione di queste tre potenze, che nel complesso formano la natura in Dio, si eleva Dio nella sua libertà; sicchè il mistero del mondo si esprime nel numero 4, che in tutta l'antichità è stato tenuto per sacro [1].

Solo nella sua piena libertà, come volere assolutamente libero, egli è il vero, personale Dio, che si manifesta non perchè deve, ma perchè vuole. Che egli si riveli o no dipende dal suo libero e insondabile volere; ma, se egli si decide a rivelarsi, non può farlo altrimenti che lasciando operare la natura

---

1 Ibid., pp. 209, 224, 231, 244, ecc.

e sviluppare la lotta interna delle sue forze; allora egli deve entrare nel regno della necessità, nella successione del divenire, della sofferenza e della morte. Perciò la contraddizione è l'anima di ogni vita, perciò ogni azione sotto il sole è così piena di tormento e di agitazione, perciò l'angoscia è il sentimento fondamentale di ogni creatura vivente [1].

In conclusione, quella sistole e quella diastole, quella contrazione e quella espansione, che caratterizzano la genesi di tutte le cose mondane, hanno in Dio stesso la loro espressione più eminente. Ed è la libertà divina quella che sviluppa il circolo della necessità o della natura (nei suoi tre momenti dialettici) in un progresso, che potremmo dire a spirale. La posizione speculativa del *Bruno* è capovolta: non si tratta più di svolgere dall'indifferente unità divina le opposizioni, ma Dio stesso contiene in sè intrinseca l'opposizione e la rivela nel creato, superandola.

7. La filosofia della mitologia e della rivelazione. — Prima d'entrare nell'ultima fase, ricapitoliamo brevemente quelle che la precedono e che nel loro insieme ci danno il senso della continuità del pensiero schellinghiano, pur nelle sue trasformazioni incessanti. Schelling è partito inizialmente dall'esigenza di ampliare i limiti dell'idealismo fichtiano, immettendo in essi una viva e fresca corrente di realismo naturalistico. La natura non è per lui un'astratta posizione, che la dialettica dell'Io pone e supera, ma una realtà piena, analoga allo spirito, che pertanto attraversa gli stessi momenti dell'Io, e nel suo processo genetico libera e realizza

1 Ibid., p. 246.

le latenti forze spirituali che urgono dal profondo della sua vita. Filosofia della natura e filosofia dello spirito si dispongono perciò come due rami paralleli, che puntualmente si corrispondono: l'una attua nel reale e nel visibile quel che l'altra attua nell'ideale e nell'invisibile; l'una e l'altra sono, spinozianamente, i due poli dell'assoluto, nella cui unità indifferente si neutralizzano. L'assoluto non è più natura che spirito, ma è l'identità di entrambi. La storia, la filosofia, l'arte, sono, nella sfera dell'attività spirituale, i mezzi con cui si attua la progressiva neutralizzazione delle differenze dei due mondi.

La coscienza dell'identità profonda che soggiace alla distinzione tra spirito e natura suggerisce a Schelling l'ardimentosa idea di abbandonare il terreno della filosofia critica, cioè il punto di vista limitato e subordinato della coscienza, da cui s'intravvede soltanto il punto in cui le due linee convergono, e di collocarsi nel punto stesso della convergenza, cioè nell'Assoluto, per vedere come di qui si differenzia e si specifica tutto ciò che in esso è raccolto. Il problema della filosofia dell'identità è dunque precisamente l'opposto di questo che Schelling aveva voluto risolvere nella prima fase del suo pensiero: egli non muove più dai rami per giungere al tronco, ma dal tronco, per spiegare come si biforcano i rami. Non si tratta più di conoscere l'assoluto attraverso le sue manifestazioni, ma di realizzare queste ultime attraverso lo spiegamento di quello. Il nuovo punto di vista non è gnoseologico, ma ontologico od ontogenico.

È possibile l'inversione? ed è sperabile un risultato positivo da essa? Fichte oppone due istanze perentorie: la prima è che noi non possiamo uscire dal magico cerchio della coscienza, anche se in-

tuiamo che la realtà profonda è al di là di esso; l'altra è che, se l'Assoluto è l'unità indifferente e neutrale degli opposti, come potrà mai distinguersi e differenziarsi? Schelling crede di poter sormontare le due difficoltà, la prima, mediante un'intuizione intellettuale, che c'immette nell'assoluto e aderisce immediatamente al processo genetico delle cose; la seconda, con un sottile espediente logico, mostrando che il finito, il contingente, il temporale, possono vivere *sub specie aeterni* nell'assoluto, in modo che il loro realizzarsi nel mondo non è che un rendersi esplicito di ciò che era già implicitamente contenuto nella fonte. Ma altra cosa è il finito in Dio, che si confonde con la natura stessa del divino, altra cosa è il finito che precipita nell'esistenza, distaccandosi dall'alveo divino. Il differenziamento ideale non spiega il differenziamento reale; occorre una nuova forza, estranea alla natura razionale dell'assoluto, per attuare l'esistenza nella sua realtà.

Il problema insoluto prelude a una nuova trasformazione del sistema. Poichè l'unità indifferente dell'assoluto non dà ragione del differenziamento e dell'opposizione che è nelle cose, non vi è altra via di uscita che di mutare il concetto stesso dell'assoluto, immettendovi quel contrasto dialettico, che prima ne era escluso e che si svolgeva solo nella sottoposta sfera mondana. Tutte le dottrine tradizionali della teologia sono così sovvertite dalla loro base: Dio non è più l'essere perfettissimo, immutevole, separato, che le religioni positive e le filosofie nate da esse hanno concepito; ma compendia in sè eminentemente i contrasti del mondo e, poichè i contrasti sono la fonte del divenire, anche Dio è una realtà che diviene. Come nelle nature create, e in particolar modo nella personalità umana, ogni

svolgimento presuppone un'oscura e incosciente natura, che le forze emergenti della spiritualità traggono alla luce e nell'atto stesso trasformano ed epurano, così v'è una natura divina, che è fondamento della rivelazione di Dio, sotto l'impulso dell'energia spirituale che si tende attraverso di essa. Irrazionale e razionale, necessità e libertà, incoscienza e coscienza, ira e amore, natura e logo, sono le forze che si polarizzano in Dio, e il teatro della loro lotta e del progressivo trionfo delle positive sulle negative, è il mondo, vivente teofania. La natura non è più l'inesplicabile analogo dello spirito, non è più con esso in un puntuale parallelismo che neutralizza ogni differenza reciproca nell'atto stesso in cui la riconosce; ma ha la sua radice in Dio ed è la materia della sua rivelazione, l'*humus* feconda, di cui si alimenta la spiritualità divina. Essa acquista perciò una posizione subordinata, sebbene necessaria, di fronte allo spirito, preludendo, in questa specie di mitico prologo, alla nuova gerarchia dei valori che sarà affermata da Hegel.

V'è senza dubbio del torbido in quest'ultima fase schellinghiana, ma è la torbidezza di una vitale fermentazione. Tra le immagini fluttuanti di un acceso misticismo, cominciano a emergere concetti nuovi o almeno rinnovati da uno spirito diverso da quello tradizionale. La volontà irrompe senza più il solito corteo di attributi razionalistici, come un'oscura forza cosmica, che, scaturendo dal fondo stesso della natura divina, diviene l'interno impulso di un universale divenire. In Dio e nel mondo essa si afferma come volontà di esistere; e l'idea di esistenza, permeata da questa vitale corrente, si trasforma a sua volta: non è più la statica « posizione » kantiana, non la meccanica risultante leibni-

ziana di una lotta di possibili, ma un reale travaglio di forze, un'alternativa di vita e di morte, che implica dolore e angoscia al pari di ogni creatura che si sforza di venir fuori dalle tenebre alla luce. Intorno a questa idea v'è una notevole divergenza tra la concezione di *Scienza e filosofia* del 1804 e quella dello scritto sulla libertà del 1809. Là Schelling considerava ancora l'assoluto come unità neutrale delle opposizioni, che aveva in comune col teismo almeno la veduta di una perfezione originaria di Dio; quindi l'esistenza gli appariva come una rottura e una caduta. Nel secondo scritto, invece, la nozione stessa dell'assoluto si è trasformata nella sua mente ed è stata coinvolta nella corrente del divenire; quindi anche Dio lotta per l'esistenza, e la rivelazione è il prodotto di questo travaglio, e non più un gratuito dono che Dio fa di sè. Tutta la visione del mondo prende da questo punto di vista un significato progressivo e dinamico, non ostacolato dall'idea di una perfezione originaria. che inesplicabilmente decade per risollevarsi in modo egualmente inesplicabile. Il termine del progresso è la personalità, di Dio e del mondo, anzi del mondo in Dio. Non v'è una personalità per natura del divino; ma la natura si fa persona determinandosi e contraendosi, mediante la forza della volontà che incide su di essa in tutto il divenire cosmico, e, rivelandola, la domina e ne trionfa. Ma, appunto perciò non basta assumere una volontà sorda e oscura, quella che domina le fasi primordiali del processo; bisogna che nelle tenebre ci sia una tendenza verso la luce, nella volontà un impulso verso la razionalità e l'amore [1], in modo che la teo-

---

[1] Schelling mutua al Böhme l'idea che il volere si scinda nei

fania divina risulti da un concorso attivo di tutti gli opposti ed abbia per suo epilogo il trionfo dei momenti positivi sui negativi.

È da rimpiangere che Schelling non abbia avuto, negli anni di vita che gli son rimasti dopo il 1809, la forza di raccogliere e di ordinare i numerosi e intricati fili del suo pensiero. Esaurita precocemente la propria vena, egli non ha saputo padroneggiare la vasta epopea che gli si veniva delineando innanzi agli occhi, e nelle meditazioni seguenti si è limitato a svolgerne un elemento solo, che l'assorbente religiosità degli ultimi anni gli faceva apparire predominante.

Egli ha avuto il senso vivo del distacco che il nuovo avviamento speculativo introduceva tra due età storiche della filosofia. In una *Introduzione alla filosofia della mitologia*, egli ha distinto una filosofia negativa da una positiva. La prima, che appartiene al passato, è negativa appunto perchè concerne solo la possibilità o l'essenza delle cose (il *was*), e, anche quando si trova innanzi all'esistente, lo converte in meri valori concettuali. Positiva invece è la filosofia che assume l'esistente come tale (il *dass*), e che pertanto non può appagarsi di meri concetti. Il pensiero infatti non è in grado di giungervi; ma si richiede un impulso pratico, estraneo al pensiero, che è attività soltanto contemplativa, e si muove tra gli enti necessari, mentre qui si tratta di qualcosa che sta fuori della necessità e che è liberamente voluta [1]. Conforme a questa distinzione, egli traccia

---

due principii contrari: il desiderio *(Sucht)*, che è il volere inconscio e insieme il sostrato della natura, e la volontà propriamente detta, che è il principio regolatore secondo la legge del bene.

[1] *Philos. Einleitung in die Philos. der Mythologie* (*Werke*, vol. I, 2ª serie), pp. 564-565.

una storia della filosofia moderna, fino ad Hegel, in cui si sforza di dimostrare che tutti i sistemi, compreso quello dell'identità, si siano costantemente aggirati tra astratti concetti, senza poterne mai rompere il magico circolo, per toccare la realtà dell'esistenza. L'ultimo episodio è costituito dalla filosofia hegeliana, che è bensì animata dall'esigenza di aderire al divenire delle cose, ma non riesce ad attuarla se non nell'ambito del concetto, cioè di un ente mentale statico, che solo per metafora assume una parvenza di movimento dialettico. La logica di Hegel non è in fondo che una reincarnazione dell'ontologia dommatica, una nuova forma del wolfianismo [1].

In contrasto con Hegel, egli eleva Jacobi che prima aveva svalutato, mostrando ora di apprezzare in lui il filosofo della credenza, che schiude al pensiero il mondo della rivelazione divina. Tuttavia anche Jacobi si arresta alla soglia del nuovo mondo, e, simile a Mosè, muore al margine della terra promessa. Due ostacoli gli hanno impedito di diventare il fondatore della filosofia positiva: l'incomprensione totale della realtà viva della natura e il troppo angusto teismo. Chi allontana fin dal principio la natura come qualcosa di non spirituale, si priva con ciò della materia stessa da cui e in cui lo spirito può svilupparsi [2]. D'altra parte, il teismo, separato dal panteismo, limita l'espansione della vita divina a una zona troppo ristretta, incapace di contenerla nella sua totalità. Bisogna invece giungere a una sintesi di panteismo e di teismo, per dare al mondo il significato pieno di una vera teofania. E la via

---

1 *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (*Werke*, X), pp. 137-138.

2 Ibid., p. 177.

per giungervi è quella già tracciata dallo scritto sulle *Età del mondo*. Ivi è detto che v' è in Dio una natura, un eterno passato, di cui la volontà divina trionfa, per attuare il nuovo regno della personalità. V' è perciò uno sviluppo della religiosità concreta, intesa non come nostra contemplazione delle cose divine, ma come una realizzazione di Dio nel mondo, che passa per due fasi, quella della religione naturale o mitologia, in cui si palesa la natura di Dio, e quella della religione rivelata, in cui si afferma l'assoluta libertà e personalità di Dio. La filosofia della mitologia e la filosofia della rivelazione s' innestano così l'una all'altra, come la natura allo spirito, il panteismo al teismo, e la loro sintesi è data da un unico processo storico, che, movendo da una comune *humus* naturistico-mitologica, mostra in qual modo questo si sia andato differenziando nelle forme monoteistiche della religione rivelata.

Il caratteristico delle due ultime opere di Schelling, in cui questo processo è descritto, è che sotto il nome di miti e di rivelazioni si espongono non mere credenze umane, ma i momenti stessi di una teogonia che si realizza in un teatro umano. Le rappresentazioni mitologiche sorsero con un processo naturale e necessario, il cui principio generatore ha qualcosa di poetico e insieme di filosofico, pur non essendo, intenzionalmente, nè l'uno, nè l'altro. « Così per mezzo di un reciproco operare di naturale poesia e di naturale filosofia, in modo non intenzionale, e senza riflessione, ma nella vita stessa, il popolo si crea quelle alte figurazioni di cui ha bisogno per riempire il vuoto del suo animo e della sua fantasia »[1].

---

[1] *Einl. in die Philos. der Mythologie*, (vol. I, 2ª serie), p. 60.

Nel suo studio particolareggiato sulla mitologia, Schelling si sforza di dimostrare che il politeismo, nelle varie forme assunte presso i diversi popoli, esprime il divenire stesso della coscienza, la quale, allontanatasi con la caduta da un originario monoteismo indifferenziato, si sforza di riconquistare l'unità perduta attraverso la successione di tre divinità principali, ricorrenti sotto differenti nomi nelle mitologie positive. Al processo mitologico-naturale si sovrappone poi quello della rivelazione, che non è necessario, nè razionale, ma è liberamente compiuto dalla volontà divina. Quindi il cristianesimo, nel quale la seconda fase della religiosità si compendia, è una storia divina, il cui protagonista è Dio stesso, nella sua unità trina. E questa nuova incarnazione dello spirito religioso prelude a sua volta a una terza, della religione filosofica, che effettuerà la sintesi della religione naturale e della soprannaturale e darà forma e carattere riflesso a quei principii che nelle fasi anteriori operavano spontaneamente.

Noi crediamo superfluo indugiarci su questa pseudo-storia, che è costata al vecchio Schelling molti anni d'ingrato lavoro e che dà l'impressione di non stare nè in cielo nè in terra. Apparsa dopo il 1840, quando già la filosofia della religione aveva dato con Hegel i suoi frutti più maturi, e la storia positiva della religione aveva trovato nella scuola di Tubinga le sue espressioni filologicamente documentate e corrette, essa è un'anacronistica sopravvivenza di un ibridismo storico-teologico, condannato all'infecondità.

VI

SCHLEIERMACHER

1. La vita e le opere. — L' importanza di Schleiermacher nella storia del pensiero post-kantiano è duplice. Innanzi tutto, egli è il fondatore della critica dell'esperienza religiosa, come un ramo dell'esperienza umana distinto dalla conoscenza e dalla moralità, con propri titoli e criteri autonomi. In secondo luogo egli è, nella storia particolare del Romanticismo, colui che ha iniziato la conversione dei romantici da una visione estetica a una visione religiosa del mondo, aprendo la via alla visione filosofica di Hegel, come sintesi di arte e di religione. I suoi *Discorsi* del 1799 precedono di un anno la *Missione dell'uomo* di Fichte, di cinque il saggio di Schelling su *Filosofia e religione*, che sono i primi documenti del nuovo orientamento religioso dei due filosofi; precedono altresì, con più diretta efficacia determinante, le manifestazioni analoghe di Federico Schlegel, di Novalis e degli altri componenti il gruppo romantico dell'*Athenaeum*. Si può dire perciò, senza rischio di sopravvalutarli, che essi sono il punto culminante di una crisi storica del pensiero tedesco. Tutto il resto della produzione di Schleiermacher — se si eccettuano gli studi e le tradu-

zioni platoniche, che hanno anch'essi aperto una nuova via alle ricerche filologiche — è quasi nulla in confronto di quel breve scritto giovanile, che da solo ha esaurito la sua non abbondante vena speculativa.

Nato a Breslavia il 21 novembre 1768, Federico Ernesto Daniele Schleiermacher iniziò gli studi teologici in un collegio della comunità degli Herrnhuter (Fratelli Moravi); ma una precoce crisi religiosa lo trasse ben presto fuori del collegio e dell'ortodossia professionale. Di essa ci è rimasto una testimonianza autentica in una confessione da lui fatta al padre, rigido zelatore della fede protestante: « Io non posso credere, egli scriveva dal collegio, che l'eterno vero Dio sia colui che chiamò sè stesso figlio dell'uomo; io non posso credere che la sua morte avvenne per la remissione dei nostri peccati, perchè egli non l'ha mai detto espressamente, e perchè non credo che sia stata necessaria »[1].

La perdita della fede e l'uscita dalla comunità non dovevano però significare per lui la rinunzia a una vita religiosa: sarà anzi uno dei tratti caratteristici della sua religiosità la dissociazione della fede dalla religione e l'individuazione di quest'ultima in un'intuizione e in un vitale sentimento del rapporto tra il finito e l'infinito, ben compatibile col ripudio di ogni credo dommatico. E infatti gli anni che seguirono la crisi, fino al 1796, in cui fu assunto come predicatore nella chiesa della *Charité* in Berlino, furono il periodo per lui più fecondo, in cui la sua intuizione religiosa crebbe e si fortificò sotto la guida di Spinoza, testè riscoperto da Jacobi. I due studi spinoziani *(Esposizione del si-*

---

[1] DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, 1922², p. 31.

stema di S. e Spinozismo), allora composti, mostrano già chiaramente che il suo spirito si orientava verso un panteismo o un panenteismo, che pone un infinito, nell' interno del quale ogni finito esiste dall'eternità. Nel tempo stesso egli coltivava gli studi kantiani; ma con assai minore consenso per le dottrine del fondatore del Criticismo. Di Kant accettava la generale premessa, che il fondamento della religiosità sia da ricercare, non nei principii di una teologia razionale, ma nella esperienza umana del divino, e che i limiti del sapere teoretico possano essere superati da un'attività più alta. Questa però non è per lui l'attività morale, ma *l' Erlebnis* religioso, in cui l'universo (il noumeno) ci si manifesta attraverso i suoi effetti. Contro l'etica di Kant sono indirizzati due scritti inediti, uno sulla libertà del volere e un altro sul valore della vita, scoperti tra i suoi manoscritti dal Dilthey. Nel primo, egli combatte la tesi che la libertà dello spirito appartenga a un ordine diverso e superiore alla necessità della natura: il volere è, spinozianamente, determinato al pari di ogni altra forza dell'universo, e la libertà deve scaturire dal determinismo. Nel secondo, respinge il dualismo kantiano tra la legge morale e l' inclinazione, contrapponendogli l' ideale dell'unità armonica del nostro essere, che coincide con l' ideale dell'umanità, e che ha il suo segno rivelatore nel sentimento della gioia [1].

Nel 1799 egli si rivelava al piccolo mondo romantico berlinese, in mezzo al quale viveva, coi *Discorsi di religione (Reden ueber die Religion)*, seguiti l'anno appresso dai *Monologhi (Monologen)*, in cui la stessa visione religiosa della vita era svilup-

---

1 DILTHEY, op. cit., p. 166 sgg.

pata nei suoi aspetti etici e sociali. Le impressioni suscitate dai due scritti furono assai contrastanti. Un filosofo come Schelling scopriva in essi « uno spirito, che si può mettere alla pari dei più originali pensatori, e che è penetrato nel più intimo della speculazione, senza lasciare nemmeno una traccia delle tappe che ha dovuto attraversare ». Invece, gl'individui più ligi all'ortodossia confessionale vi trovavano un panteismo, che equivaleva per essi a un' irreligiosità dissimulata da una grande indeterminatezza di concetti. E l'opposizione di questi ultimi, rafforzata dall'incauta difesa che Schleiermacher volle fare dello scandaloso romanzo *Lucinda* del suo amico Schlegel, in una serie di lettere sull'amore romantico [1], fu causa dell'allontanamento del filosofo da Berlino, nel 1802.

Da quel tempo s'inizia per lui un periodo di attività più scientifica, ma di gran lunga meno originale e feconda. Nel 1803, egli pubblicava la *Critica della dottrina morale (Critik der Sittenlehre)*, un'opera pesante, farraginosa, che non ha più nulla dello stile nervoso, forse un po' enfatico, ma potente, dei *Discorsi*; ed è a sua volta preludio di una lunga serie di corsi universitari sull'etica. Contemporaneamente egli concepiva e faticosamente elaborava per lunghi anni una *Dialettica (Dialektik)*, che voleva essere la controparte della dialet-

---

[1] Il più strano è che Schleiermacher non apprezzava affatto il romanzo dell'amico; tant'è vero che nelle *Lettere* si guarda bene dal fare una vera e propria apologia del romanzo, ma fa piuttosto l'apologia dell'amore romantico, considerandolo come una sintesi del corporeo e dello spirituale, come un'espressione di quell'aspirazione all'infinito, insita al finito, che noi troviamo in tutte le attività dello spirito romantico. (Le lettere sulla Lucinda sono state recentemente tradotte in italiano, nella Biblioteca di Cultura Moderna del Laterza).

tica hegeliana, fondata, platonicamente, sulla dualità-unità del conoscere e dell'essere. E nel 1822 concludeva la sua sistemazione etico-religiosa con una *dottrina della credenza (Glaubenslehre)*, alla quale la teologia protestante annette grande importanza, come iniziatrice di una nuova interpretazione della sua dommatica.

Il miglior frutto dell'operosità di questo periodo è la classica traduzione di Platone, accompagnata da studi filologici per il riordinamento cronologico e critico dei dialoghi, che segna veramente il punto di partenza delle ricerche platoniche del sec. XIX. L'idea di questa traduzione era venuta insieme a Schleiermacher e a Federico Schlegel, fin dal tempo della loro vita in comune a Berlino; essa doveva essere anche eseguita in fraterna collaborazione. Ma Federico, distratto da troppe cure, iniziò appena il lavoro preliminare, con introduzioni ipercritiche sulla cronologia dei dialoghi, in cui, partendo dal falso presupposto della priorità in ordine di tempo del *Parmenide*, e prendendo alla lettera l'affermazione ivi contenuta che la dottrina delle idee fosse un frutto giovanile del pensiero di Socrate, respingeva come spurii tutti i dialoghi del così detto periodo socratico, perchè non s'accordavano con tale veduta. Schleiermacher invece moveva da un presupposto molto diverso: che il criterio dell'autenticità platonica dovesse ricercarsi, in via principale, nelle citazioni di Aristotele, e inferirsi mediatamente, pei dialoghi non confermati dalla autorità aristotelica, dagl'interni rapporti coi dialoghi già autenticati. Questo canone si è dimostrato molto fecondo; perfezionato in seguito dagli studi del Böckh, del Brandis, dello Zeller, esso ha dato al *corpus* delle opere platoniche quell'ordinamento

che ancora oggi viene accettato e che sostanzialmente coincide coi risultati che sono stati più recentemente conseguiti col così detto criterio stilometrico.

Le accennate divergenze tra Schleiermacher e Federico e le tergiversazioni di quest'ultimo nell'intraprendere la parte del lavoro di traduzione che si era assegnata, mentre il primo iniziava alacremente la propria, provocarono una freddezza e una divisione tra i due amici. Schleiermacher proseguì il lavoro da solo e lo portò a compimento, malgrado le proteste di Federico, a cui parve di essere stato defraudato delle sue idee. Una lettera di Schleiermacher a Böckh nel 1808 pose la quistione nei suoi giusti termini, come noi l'abbiamo brevemente esposta.

Durante questo periodo di lavori filologici e sistematici, Schleiermacher professò filosofia e teologia, prima nell'università di Halle, e poi in quella di Berlino, dal 1810 in cui fu fondata, avendo per colleghi Fichte e più tardi Hegel, coi quali fu in continuo conflitto. Negli ultimi anni della sua vita dovette sostenere vive lotte ecclesiastico-politiche per l'unione da lui vagheggiata della chiesa luterana con quella riformata, e sperimentare la dura ostilità del governo. Morì nel 1834.

La raccolta completa delle sue opere fu pubblicata postuma dal 1835 al 1864, in tre gruppi: 1) Teologia, 2) Prediche, 3) Filosofia, di complessivi 32 volumi. Una più maneggevole scelta degli scritti filosofici, in 4 volumi, è stata curata dal Braun (1910-13).

2. I discorsi e i monologhi. — I discorsi di *religione* sono cinque e s'intitolano: Apologia, Sull'essenza della religione, Sull'educazione alla religione, Sull'elemento sociale nella religione, Sulle religioni. Essi hanno un po' lo stile enfatico dell'oratoria sacra, sia pure dell'alta oratoria, che nuoce allo sviluppo rigorosamente scientifico del loro tema e ne rende la lettura talvolta alquanto stucchevole. Ma c'è in essi un impeto e una potenza espressiva, che spesso avvincono, suscitando persuasione piuttosto che convinzione. Leggendoli, noi ci sentiamo immersi in una calda atmosfera religiosa, ma, appena riusciamo a sottrarci al loro fascino, siamo presi da un senso d'indeterminatezza e di vuoto, come suol accadere per ogni opera di natura oratoria.

Schleiermacher esordisce col mostrare che tutto il mondo corporeo è un gioco, che si svolge in eterno, di forze opposte. Ogni vita è solo il risultato di un continuo attrarsi e respingersi di elementi, ogni cosa ha la sua esistenza determinata solo da ciò, che le due forze originarie della natura, la contrazione e l'espansione, si sono riunite in un modo peculiare. E anche gli spiriti, non appena compaiono sulla scena del mondo, debbono seguire la stessa legge. Ogni anima umana è il prodotto di due opposti impulsi, l'uno dei quali è uno sforzo per attrarre a sè tutto quel che la circonda, di restringersi nella propria vita e d'immergersi per quanto è possibile nella propria intima essenza; l'altro è l'aspirazione *(Sehnsucht)* a espandersi dall'interno all'esterno, a penetrar tutto e a partecipare a tutto senza esaurirsi. Quello è indirizzato al godimento; questo lo disprezza e tende a un'azione sempre mutevole ed elevata, che sorpassa le singole

cose e i singoli fenomeni, per mirare all'infinito e permearlo di ragione e di libertà. Così ogni anima ha parte alle due originarie funzioni della natura spirituale e tutta la perfezione del mondo spirituale consiste in ciò, che le connessioni possibili tra le due forze, non solo sono realmente presenti nell'umanità, ma sono anche avvolte in un universale legame di coscienza, così che ogni singolo, pur non essendo altro che quello che dev'essere, tuttavia conosce ogni altro essere in modo altrettanto chiaro che sè stesso [1].

Eroi, legislatori, inventori, scienziati, anime buone, sono come i mediatori tra l'uomo limitato e l'infinita umanità. Ogni esteriorizzazione, ogni opera dello spirito umano può essere considerata da due punti di vista: o dal suo punto centrale, secondo la sua intima essenza, e appare allora come un prodotto della natura umana, fondato su di uno dei suoi modi di agire o dei suoi impulsi; o dai limiti inerenti alla sua forma determinata, ed è un prodotto del tempo e della storia. Questo criterio va applicato alla religione [2]. Ma, come vedremo, la dottrina di Schleiermacher non è fedele allo spirito dialettico delle sue premesse e sacrifica il polo soggettivo e personale, che pur vuole energicamente rivendicare, al polo opposto dell'impersonale e dell'infinito.

Che cos'è la religione? Ponendosi dal punto di vista della metafisica e della morale, si trova che queste due discipline hanno lo stesso oggetto della

---

[1] Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (*Werke, Auswahl in vier Banden*, ed. Braun e Bauer, 1911), IV, pp. 8-9.

[2] Ibid., pp. 10-17.

religione, cioè l'universo e il rapporto dell'uomo con esso. Questa eguaglianza di contenuto è stata causa di molti errori, perchè ha determinato continui sconfinamenti di una disciplina nell'altra e sovrapposizioni dell'una all'altra. Così, si è attribuito alla religione un compito che non è ad essa appropriato, di ricercare essenze e nature divine e di perdersi in un'infinità di dimostrazioni e deduzioni teologiche, che ottenebrano i caratteri specifici della sua natura. Similmente, la si è confusa con la morale, che dal rapporto dell'uomo con l'universo sviluppa un sistema di doveri, esigendo e vietando azioni con potenza illimitata; ciò che anche esso è estraneo alla religione, la quale non ha che vedere con un codice di leggi pratiche [1].

« Prassi è arte, speculazione è scienza, religione è senso e gusto per l'infinito. » Il compito specifico di quest'ultima è appunto l'intuizione e il sentimento dell'universo. Bisogna, aggiunge lo Schleiermacher, familiarizzarsi con questo concetto, che è la pietra angolare di tutto il suo discorso, la più generale e alta formula dell'esperienza religiosa. Ogni intuizione procede da un influsso di ciò ch'è intuìto su colui che intuisce, da un originario e indipendente agire del primo, che vien ricevuto, abbracciato e concepito dal secondo, in modo conforme alla sua natura. Se i raggi luminosi non colpissero i nostri occhi, se le parti minutissime dei corpi non toccassero le nostre dita, noi non intuiremmo nè percepiremmo nulla, e ciò che intuiamo e percepiamo non è la natura propria degli oggetti, ma il loro agire su di noi. Così è anche per la religione. L'universo è in un'attività inin-

1 Ibid., p. 29-30.

terrotta e si manifesta a noi ad ogni istante. Ogni forma che esso trae fuori, ogni essere a cui, dalla pienezza della sua vita, dà un'esistenza separata, è un suo agire su di noi; così ogni singolo, come parte del tutto, ogni finito, come espressione dell'infinito, è religione [1].

Ma, per completare l'immagine della religione, bisogna aggiungere che ogni intuizione è legata a un sentimento. Come il modo particolare in cui l'universo si esprime nelle nostre intuizioni costituisce il carattere proprio della religiosità, così la forza del sentimento ne determina il grado. Più sano è il senso, più fortemente esso riceve ogni impressione, più viva è la sete di abbracciare l'infinito, tanto più l'anima vi è presa d'ogni lato. Intuizione senza sentimento è nulla, e non può avere la giusta origine nè la giusta forza; sentimento senza intuizione è anch'esso nulla: ambedue sono qualcosa, solo in quanto operano uniti. Quel primo istante pieno di mistero che c'è in ogni percezione sensibile, quando intuizione e sentimento non ancora si dividono, e il senso e il suo oggetto fluiscono l'uno nell'altro, è alla radice di ogni religiosità ed è riconoscibile anche nella più alta e divina attività dell'anima [2].

Cerchiamo di fissare in termini più precisi questa posizione speculativa, che nell'esposizione testuale dello Schleiermacher da noi riprodotta appare troppo fluida e inconsistente. Bisogna innanzi tutto notare che raramente ci accade d'imbatterci, nei *Discorsi*, nel nome di Dio; e, parlandosi di religione, l'omissione può sembrar paradossale. Le espressioni che più frequentemente ricorrono sono «l'universo»,

---

1 Ibid., p. 37. 2 Ibid., p. 44 sgg.

« l'infinito », il « tutto », come equivalenti dell' idea di Dio, che non è nominato, per evitare reminiscenze confessionali e teologiche. Quel che Schleiermacher considera come essenziale della religione non è questa o quella idea particolare del divino, ma ciò che più tardi è stato chiamato, non senza riferimento alla sua dottrina, il senso del numinoso, di una potenza infinita che incombe su di noi e che determina la nostra esistenza particolare. Sotto questo aspetto, la posizione dello Schleiermacher è affine a quella di Spinoza, che immette la sostanza nei modi, ciascuno dei quali rappresenta un'increspatura nel gran mare dell'essere. Ma il punto di vista dello Schleiermacher è precisamente opposto a quello spinoziano, perchè non muove dalla sostanza per giungere ai modi, e quindi non si trova di fronte alla difficoltà insormontabile di dedurre il finito dall' infinito, ma si pone, non diversamente da Fichte, nel centro della finitezza e dell' individualità, per sentire in essa l'espressione riflessa e mediata dell' infinità che la sovrasta. Schleiermacher non è un dommatico, ma un filosofo critico, il quale ricerca Dio, non già nell'empireo, di cui ci è preclusa la visione, ma nell'esperienza religiosa, che è un nostro sicuro possesso. Il suo problema perciò è, almeno implicitamente: quali sono le condizioni trascendentali di questa forma di esperienza? Poichè in essa ci si dà il senso di una dipendenza assoluta da un potere che ci sovrasta, quelle condizioni sono da ricercare nell'azione di quel potere su di noi: un'azione che però non è immediatamente rivelatrice dell'essenza di esso, ma solo del modo con cui noi ne siamo affetti. La trascendenza o l' immanenza della divinità in sè sono fuori questione, perchè esorbitano dal raggio dell'esperienza: tutto ciò che

possiamo dire è che sentiamo quell'azione come qualcosa che ci sovrasta, cioè come una trascendenza, ma, poichè la sentiamo, essa ci è immanente. I due concetti non hanno più valore metafisico, ma soltanto epistemologico, in quanto sono aspetti subalterni della stessa esperienza. Espressa in termini kantiani, la religione di Schleiermacher potrebbe dirsi una intuizione e un sentimento del Noumeno, non già nel senso che noi conosciamo il Noumeno, ma che ne avvertiamo la presenza e l'azione in noi, pur senza poter scoprire il velo che lo avvolge.

Dei due poli tra i quali si svolge l'attività umana, quello dell'infinità è salvo, senza una ricaduta nel dommatismo; si può dire lo stesso di quello della finitezza? Schleiermacher crede di poter rispondere affermativamente, sia perchè egli non abbandona il punto di vista dell'individuo e della sua immanente esperienza del divino, senza compiere un salto mortale alla maniera di Jacobi, sia perchè l'azione dell'infinito su di esso si manifesta secondo la sua particolare ricettività. La voce dello spirito, unica nella sua fonte, risuona molteplice solo per la molteplicità dei linguaggi umani attraverso i quali si esprime; quindi il differenziamento degl'individui persiste pur nell'unità dell'azione che li investe. Ma si può al contrario osservare, che l'individuazione come tale non è fondata sull'universale, ed è semplicemente presupposta, in modo che i due processi non sono tra loro in correlazione dialettica. Inoltre, la varietà con cui gl'individui riflettono l'universale, non toglie la loro comune dipendenza da esso: se le voci sono diverse, esse esprimono tuttavia la stessa soggezione. Schleiermacher s'illude di sottrarsi al pericolo a cui è andato incontro Fichte, di assorbire e annullare il finito nell'infi-

nito, il soggetto empirico nel soggetto assoluto; in realtà, sebbene il suo procedimento sia differente, egli segue la stessa curva dell'idealismo.

Bisogna ancora notare una certa indeterminatezza nella formula della religione come intuizione e sentimento dell'universo. Per Schelling la stessa intuizione è propria della filosofia; quali saranno allora i tratti differenziali della religiosità? Conscio della possibilità di una confusione tra le due sfere, Schleiermacher, nelle edizioni seguenti dei *Discorsi*, ha fatto cadere l'intuizione, lasciando il solo sentimento; ma l'indeterminatezza è cresciuta invece di scemare. Anche l'arte non è forse, a suo modo, un sentimento dell'universo? Più conclusivi invece sono stati i suoi sforzi in un'altra direzione: tenendo fermo il punto di vista trascendentale già conquistato, egli ha sottoposto a una revisione critica tutti i principii e gli elementi dell'esperienza religiosa, reinterpretandoli alla luce delle sue premesse. Questo lavoro, iniziato già nei *Discorsi*, è proseguito poi nella *Dottrina della fede (Glaubenslehre)*, ed ha avuto per conseguenza un avvicinamento progressivo al cristianesimo tradizionale e alla sua dommatica.

Su alcuni punti, il suo distacco iniziale da quest'ultimo sembra incolmabile. Nei *Discorsi*, la credenza, che è la pietra angolare della religiosità positiva, è dichiarata una spregevole servitù « e, invece di essere la cosa più alta nella religione, deve essere svalutata da chi aspira alla santità. Averla e volerla conservare, prova che si è incapaci di religione; pretenderla da altri, mostra che non se ne intende la natura... La religione non è servizio da schiavi »[1]. Anche la Scrittura è soltanto un mau-

[1] Ibid., pp. 76, 77.

soleo della religione; un documento che un tempo esisteva un grande spirito che ora non c'è più; infatti, finchè ancora egli viveva e operava, come avrebbe riposto un grande valore nella morta lettera, che non può essere se non una debole immagine di lui? «Non ha religione colui che crede a uno scritto, ma colui che non ne ha bisogno e che all'occorrenza saprebbe farne a meno»[1]. Tanto meno, la religiosità è caratterizzata dall'agire moralmente, come voleva Kant. Certo essa può e deve accompagnarsi con la moralità, ma ciò non vuol dire che debba essere strumento di moralità, sotto pena di corrompersi. «I sentimenti religiosi debbono essere come una musica sacra che accompagna ogni azione dell'uomo; egli deve tutto fare con religione, ma niente per religione»[2].

Propriamente religiosi sono i sentimenti della devozione *(Frommigkeit)*, dell'umiltà *(Demut)*, dell'amore *(Liebe)*, dell'affezione *(Zuneigung)*, insomma tutti quelli che accentuano una dipendenza e una prostrazione innanzi all'infinito; e principalmente quelli che nascono da una disposizione d'anima collettiva, ch'è più d'ogni altra favorevole a eccitare il senso della presenza del tutto nel singolo. Finchè il primo uomo era solo, certo la divinità era sopra di lui e gli parlava in vari modi, ma egli non intendeva e non rispondeva; il suo paradiso era bello e da un bel cielo risplendevano a lui le stelle, ma egli non aveva senso per il mondo. «Inutilmente il tutto esiste per chi è solo; perchè, per intuire il mondo e per aver religione, l'uomo deve aver prima trovato l'umanità, e la trova solo nell'amore e attraverso l'amore»[3]. La religione dunque sorge col

---

1 Ibid., p. 77. 2 Ibid., p. 45. 3 Ibid., p. 57.

nascere della donna e della prima comunità umana intorno all'uomo; tutti i futuri legami sono già embrionalmente presenti in questo nucleo iniziale.

Ma l'umanità si fa presente al singolo non solo nella contemporaneità, bensì ancora nella successione e nel divenire. Perciò la storia è l'oggetto più alto della religione. Per mezzo di essa, « paragonando l'isolato sforzo del singolo col riposato e uniforme moto del Tutto, si vede come l'alto Spirito del mondo procede ridendo su tutto quel che gli si frappone piangendo »[1]. E dai due aspetti, contemporaneo e successivo, scaturiscono due direzioni dell'esperienza religiosa: l'una verso l'organizzazione ecclesiastica della comunità, l'altra verso il progresso delle forme storiche della rivelazione del divino.

In questa seconda direzione si danno tre momenti principali. L'universo si manifesta all'uomo rozzo e primitivo, che è dotato solo di un oscuro istinto, come una unità indistinta, come un caos senza ordine nè legge, dove un cieco destino rappresenta il carattere del Tutto. In questa fase, Dio non è che un essere senza proprietà determinate, un feticcio; e quando l'uomo assume una pluralità di feticci, questi si dividono tra loro con limiti arbitrari i rispettivi dominii. In uno stadio più alto della cultura, l'universo si manifesta come una pluralità senza unità, come una molteplicità indeterminata di forze e di elementi eterogenei, in continua lotta tra loro. E non un cieco destino segnala il carattere di questa fase religiosa, ma una motivata necessità, dove l'uomo si dà il compito di ricercare le connessioni razionali delle cose, senza poterle

[1] Ibid., pp. 64, 66.

trovare. Questa intuizione politeistica dell'universo è infinitamente più pregevole dell'altra, e colui che si è elevato fino ad essa, e che si piega innanzi all'eterna e inesplicabile necessità, ha più religione dell'adoratore di un feticcio. Ma v'è infine un grado più alto, dove ogni conflitto si ricompone, dove l'universo si manifesta come totalità, come unità del molteplice, come sistema, e così merita il nome che ha: colui che in tal modo lo intuisce ha certo più religione del politeista più evoluto. Quest'ultima fase può essere monoteistica o anche panteistica; nei due casi il principio unitario e sistematico è egualmente presente (sebbene con perfezione maggiore nel secondo), e la direzione che prende l'evoluzione religiosa verso l'uno o verso l'altro dipende dal modo con cui la fantasia umana si rappresenta l'azione del Tutto[1]. Feticismo, politeismo, monoteismo-panteismo sono i tre gradi storici di una stessa rivelazione, risultanti dal concorso dell'identità di quel che si rivela con la molteplicità e la gradualità di coloro ai quali si rivela. Il concetto di rivelazione assume pertanto nella religione di Schleiermacher un significato extra-confessionale e universalmente storico, non diverso da quello che ha nella filosofia di Schelling.

La pluralità storica delle religioni è per conseguenza l'espressione umana di un'unica azione divina. Nessuna religione particolare può da sola esaurire la religiosità totale, perchè l'uomo è finito e la religione è infinita. Ma il caso della pluralità delle religioni è diverso da quello della pluralità delle chiese. Queste sono nella loro molteplicità dei frammenti di un singolo individuo, che per l'intelletto

---

[1] Ibid., pp. 80-81.

è del tutto determinato come uno, mentre per il senso è irraggiungibile nella sua unità. Invece la religione è, nel suo concetto e nella sua essenza, un infinito e un incommensurabile anche per l'intelletto; essa deve dunque avere in sè un principio di individuazione, altrimenti non potrebbe esistere nè essere percepita [1].

Dall'essenza dell'intuizione e del sentimento religioso scaturisce d'altra parte il bisogno sociale di una comunità, che abbraccia il mondo religioso come un tutto inseparabile: è la chiesa trionfante, i cui soldati sono riuniti in un piccolo spazio, ma vivono in una comunità invisibile. I caratteri di questa chiesa sono mutuati in gran parte alla prassi protestante. Ognuno è sacerdote, in quanto attrae a sè l'altro, nella sfera di cui si è appropriato e dove può esprimere la sua virtuosità; ognuno è laico, in quanto segue l'arte e la saggezza dell'altro, dove è ancora uno straniero o un novizio. Non c'è una aristocrazia tirannica; ma la società ecclesiastica è una perfetta repubblica, in cui tutti sono vicendevolmente guide e popolo. La missione del sacerdote nel mondo è un affare di coscienza, di natura privata; una casa privata è anche il tempio da cui si leva il suo discorso; egli è un oratore per tutti coloro che vogliono ascoltarlo, e non un pastore per un gregge. La separazione della chiesa dallo stato è la necessaria conseguenza di queste premesse liberali [2].

Una posizione privilegiata è tuttavia concessa da Schleiermacher al cristianesimo. Negli scritti che precedono i *Discorsi*, Gesù non era per lui che un maestro di virtù; ma a poco a poco comincia a emer-

---

1 Ibid., p. 150. 2 Ibid., pp. 116, 140 sgg.

gere in lui la figura del mediatore, quindi della divinità, ma nel senso che il veramente divino in lui è la dominante chiarezza che nella sua anima assume la grande idea ch'egli era venuto a esporre nel mondo: che cioè ogni finito ha bisogno di una più alta mediazione. Aggiunge tuttavia che forse verrà il tempo in cui non sarà più da parlare di mediazione, ma il Padre sarà tutto in tutto. Quando verrà questo tempo? « Io temo, egli risponde, che l'evento trascenda il tempo; ma se esso dovesse venire, non esiterei a sedere sulle rovine della religione che onoro ».

Nella *Glaubenslehre*, che appartiene al periodo sistematico della dottrina dello Schleiermacher, è anche più accentuata la funzione del redentore e messa in rapporto coi problemi della dommatica protestante. Il tema del male e della peccaminosità umana, che nei *Discorsi* era in uno sfondo remoto, passa per conseguenza in primo piano, e con esso il sentimento della necessità di un'azione dall'alto che riscatti la creatura. Quindi il Redentore si eleva a una personalità veramente divina, in cui non si dà una reale sofferenza, nè una morte reale, ma un'attività scevra affatto di passione.

Gli sviluppi particolari di quest'opera, malgrado gli sforzi che vi si notano per conciliare la dommatica protestante con l'idealismo, esulano dal nostro quadro storico [1].

I *Monologhi*, pubblicati a un anno di distanza dai *Discorsi*, sono la risonanza morale della nuova

---

[1] Il lettore che se ne interessa può attingere al libro di L. W. SCULTZ, *Das Verhältniss vom Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers*, Göttingen, 1935 (p. 145 sgg. è esposta la *Glaubenslehre*).

intuizione religiosa. Il momento individuale e personale è in essi, conforme alla natura del tema, posto in più grande rilievo, ma con la stessa tendenza a perdersi nell'universale. Anche il loro contenuto è alquanto indeterminato e vago: in fondo non è che un appello, variato in molti toni, a rientrare in sè, perchè la verità abita nell'uomo interiore. Chi, invece dell'attività dello spirito, che si agita nascosta nel suo profondo, vede e conosce solo la manifestazione esteriore di essa; chi, invece di intuirsi, si fa un'immagine della vita e del suo mutamento, costui è uno schiavo del tempo e della necessità e non può entrare nel santo dominio della libertà, perchè, facendosi immagine a sè stesso, diviene a sua volta un oggetto esteriore [1]. La vita è una fugace armonia, che nasce dal contatto del transeunte con l'eterno; ma l'uomo è un'opera permanente, immutevole oggetto dell'intuizione. E solo il suo interno agire, in cui consiste la sua vera essenza, è libero; tale invece non è il suo esterno operare nel mondo, che segue leggi necessarie, e, urtandosi la libertà contro la libertà, quello che accade porta i segni della limitazione e della dipendenza. « Sì, tu sei sempre la stessa, santa libertà! Tu abiti in me, in tutti; la necessità è posta fuori di noi, è il determinato suono dell'urto delle libertà, che testimonia la loro esistenza. Io mi posso intuire solo come libertà; ciò che è necessario, non è il mio agire, ma il suo riflesso, è l'intuizione del mondo che io aiuto a creare nella santa comunità di tutti. Ad essa appartengono le opere che sopra un terreno comune io costruisco con gli altri, e che sono la mia partecipazione alla creazione. Ad essa appar-

[1] *Monologén* (*Werke*, IV), p. 407.

tengono i sentimenti che ora si elevano ora cadono; ad essa le immagini che vengono e passano, e tutto ciò che il tempo porta e allontana »[1].

La formula di questa etica è: « diventare sempre più quel che sono, ecco il mio unico volere »[2], che arieggia la massima goethiana: « quel che hai ereditato dai tuoi maggiori, guadagnalo per possederlo », analoga alla precedente almeno in ciò, che l'una e l'altra subordinano l'essere alla legge dell'azione e sanzionano il principio, che nel mondo dello spirito non si vive di rendita.

Ma non è possibile divenire veramente sè stessi, senza divenire anche altri. Chi vuol divenire un essere determinato, deve avere il senso aperto a tutto ciò ch'egli non è; solo se esige da sè l'intuizione di tutta l'umanità può acquistar coscienza della peculiarità propria, perchè solo con la contrapposizione il singolo si conosce. « Io ho pertanto bisogno della comunità; nell'interno pensiero, nell'intuizione, nell'appropriarmi di ciò che è estraneo, io ho bisogno della presenza di un essere amato, affinchè all'atto interno segua la partecipazione, e col dolce e soave dono dell'amicizia io possa familiarizzarmi col mondo »[3]. E l'amore è la vera forza attrattiva e comunicativa dell'universo. Senza di esso nessuna vita individuale e nessuna educazione è possibile, ma tutto si annulla in una massa rozza e uniforme. Quelli che non desiderano di esser altro da quel che sono non hanno bisogno dell'amore; ad essi basta la legge e il dovere, l'uniformità e la giustizia; per noi invece l'amore è il primo e l'ultimo[4]. L'organizzazione dell'*ethos* umano, a cui Schle-

---

1 Ibid., p. 409. 2 Ibid., p. 449.
3 Ibid., p. 422. 4 Ibid., p. 425.

iermacher dedicherà tutta la sua opera nella fase sistematica del suo pensiero, ha appunto nell'amore la forza della sua espansione concentrica.

3. Il sistema. — Escludendo gli studi platonici e la *Glaubenslehre* di cui abbiamo fatto già cenno, il lavoro metodico e sistematico di Schleiermacher, negli anni del suo insegnamento ad Halle e a Berlino, si compendia nella dialettica e nelle varie redazioni dell'etica. È un pensatore molto diverso, che impariamo a conoscere in questi scritti (che per la maggior parte sono corsi inediti di lezioni): non più impeti lirici, non più enfasi oratoria, ma anche non più intuizioni geniali; invece un'argomentazione faticosa, un gusto di divisioni e suddivisioni logiche, e diciamo pure, una grande pedanteria professorale caratterizzano le opere dell'ultima e più lunga fase. La vicinanza di Hegel, malgrado ogni personale avversione, è visibile; anche Schleiermacher inizia la codificazione dei principii del Romanticismo, privandoli di quella mobilità e di quella fluidità che costituivano il loro fascino, ma impedendo così una troppo facile dispersione e corruzione di essi.

La dialettica è per Schleiermacher l'arte di passare da una differenza nel pensiero a un accordo. La prima differenza è tra pensare e sapere: ogni sapere è un pensare, ma non ogni pensare è un sapere. Ciò che li distingue è che il sapere è quel pensare cui corrisponde l'essere. E l'essere è a sua volta duplice: esso è quello da cui procedono impressioni su di noi, e quello le cui impressioni procedono da noi; esterno il primo, intimo l'altro, che prende il nome di volere. In corrispondenza delle

due specie di essere, vi sono due specie di sapere, identiche almeno in ciò, che l'una e l'altra sono egualmente un sapere. E a sua volta la dualità del sapere e dell'essere si unifica nell'autocoscienza: noi siamo pensando, noi pensiamo essendo [1].

La totalità dell'essere riferibile al pensiero è il reale, la totalità del pensiero riferibile all'essere è l'ideale. Dunque l'identità del reale e dell'ideale nell'opposizione dei due mondi è il presupposto di ogni sapere. E la comune forma dell'essere e del pensiero nella loro relativa opposizione sono lo spazio e il tempo, che esistono nelle cose non meno che nelle rappresentazioni [2]. Nel dominio totale del pensiero v'è una divisione: in quanto l'essere è attivo e il pensiero è secondario, si ha un sapere fisico; in quanto il pensiero è attivo, cioè volere, e l'essere è secondario, si ha un sapere etico. L'essere che corrisponde alla totalità dei nostri concetti e giudizi è la natura, l'essere che nel volere è posto come attivo è lo spirito [3]. Dio è il principio trascendente del pensiero e del volere, della natura e dello spirito. E la presenza di Dio nella nostra autocoscienza è il fondamento essenziale dell'unità del nostro essere nel passaggio dal predominio dell'attività a quello della passività e viceversa, cioè dal fare al pensare e dal pensare al fare [4].

Questa conoscenza di Dio nell'autocoscienza si esprime nella relativa identità del pensare e del volere, cioè nel sentimento, che è l'attività che sta al termine del pensiero e all'inizio del volere. In esso, l'assoluta unità dell'ideale e del reale, che è solo presupposta nel volere e nel pensare, è realmente

1 *Dialektik* (*Werke*, III), pp. 1-15.
2 Ibid., pp. 39, 45. 3 Ibid., p. 63. 4 Ibid., p. 67.

compiuta [1]. E il sentimento religioso esprime l'aspetto trascendente di questa funzione; per suo mezzo noi conosciamo l'essere di Dio in noi e nelle cose, non l'essere di Dio fuori del mondo o in sè. Cercare un'altra specie di esistenza dell'assoluto significa cadere nell'assoluto niente [2].

La conclusione della dialettica è che la filosofia non deve credere che la religiosità sia il prodotto di uno sviluppo spirituale incompiuto, che deve essere superato *(aufgehoben)* nel pensiero filosofico. Il sentimento che la fonda non è, infatti, qualcosa di meramente transeunte, perchè compendia in sè l'unità degli opposti, irrealizzabile dal puro pensiero, il quale forma uno dei termini dell'opposizione [3]. Abbiamo qui, in termini di astratta logica, l'equivalente di quello che i *Discorsi* ci hanno dato in termini di introspezione psicologica. Il sentimento dell'infinito, che i *Discorsi* assumevano come culmine della vita spirituale, risulta qui fondato sopra un procedimento dialettico che distingue l'essere dal pensiero, per unificarli in Dio, nell'unica possibile esperienza di Dio che ci si offre nel sentimento religioso. E la conclusione ultima di questa dialettica è manifestamente indirizzata contro Hegel, che fa della religione uno stadio imperfetto della realizzazione dell'assoluto, che dev'essere superato dalla filosofia.

Se la *Dialettica* è il perfezionamento speculativo dei *Discorsi*, l'*Etica* è l'integrazione dei *Monologhi*. Dell'etica abbiamo varie redazioni. Una introduzione polemica a tutto il sistema sono le *Linee fondamentali di una critica della precedente dottrina mo-*

---

1 Ibid., p. 70. 2 Ibid., pp. 75, 77. 3 Ibid., pp. 100-101

rale (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre). La dottrina propria dello Schleiermacher è esposta in vari corsi universitari, tra i quali i più importanti sono quelli del 1804-05, del 1805-06, del 1812-13. Ad essi bisogna aggiungere alcuni discorsi accademici, che ricapitolano gli argomenti principali dei corsi: come quello sul concetto della virtù del 1819, quello sul concetto del dovere del 1824, quello sulla distinzione della legge naturale e della legge morale del 1825, quello sul concetto del sommo bene del 1830.

L'etica dello Schleiermacher consta essenzialmente di una parte polemica e di una parte costruttiva. Della prima merita di esser posta in rilievo la pertinace antitesi a Kant, che dagli scritti giovanili a quelli dell'età più matura s'è progressivamente accentuata. Il dovere è per Schleiermacher il segno di un'imperfezione morale, di un dissidio che dev'essere superato in una concezione armonica più alta. Egli contesta perfino la distinzione fondamentale posta da Kant tra *sollen* e *müssen*, cioè tra dovere morale e necessità fisica, e vuole che una sola legge regga così lo spirito, come la natura. Posta la distinzione, si darebbe, nell'un caso un dover essere senza essere, nell'altro un essere senza dovere. Ma nell'azione morale, dall'intenzione *(Gesinnung)* scaturisce l'essere, cioè il dovere ha una efficacia determinante sulla realtà, non diversa da quella della legge fisica; e d'altra parte, nel mondo della natura, le leggi fisiche non sono così determinanti, che non comportino eccezioni, quindi si dà anche per esse un dovere a cui può non corrispondere l'essere [1].

---

1 *Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz* (*Werke*, II), p. 398 sgg., *Etik* (1812-13), (*Werke*, II), p. 246.

L'abolizione del dualismo tra lo spirito e la natura nel loro rispettivo comportamento implica una ulteriore unificazione, nell'uomo, di quel che in lui è naturale e di quel ch'è razionale, cioè dell'inclinazione e della volontà etica, nel concetto dell'amore, che partecipa dell'una e dell'altra, perchè è un'inclinazione naturale che nel suo sviluppo si adegua ai principii razionali su cui è fondato il mondo umano.

Spiegare la struttura di questo mondo etico è la parte positiva e costruttiva della morale. Essa è divisa in tre sezioni: dottrina del bene, della virtù, del dovere. L'esposizione oggettiva dell'*ethos* è fondata sull'idea del sommo bene, che si particolarizza in un sistema di beni. Ma, poichè l'attività che ci conduce alla realizzazione del bene è la virtù, dalla prima sezione dipende la seconda che tratta della dottrina della virtù. Infine, le limitazioni individuali che ostacolano l'adempimento del bene trovano il loro superamento per mezzo della forza normativa del dovere; quindi segue una terza sezione, che ha per oggetto la dottrina dei doveri. Schleiermacher osserva a questo proposito che le tre sezioni, non solo sono logicamente connesse, ma anche storicamente si presentano insieme, con prevalenza ora dell'una ora dell'altra. Così, nell'antichità dominava l'idea del bene e quella del dovere era in ombra, nell'età moderna invece la prima è quasi del tutto scomparsa e l'altra prevale anche su quella della virtù. Il che, per Schleiermacher, è un segno di decadenza, perchè la forma della virtù è il risultato di un'età produttiva, mentre quella del dovere è l'opera di un tempo di vuota riflessione [1].

Il sommo bene coincide con la perfezione, poichè è la totalità che abbraccia ogni cosa. E solo la

---

[1] *Etik* (1812-13), II, pp. 256-258.

ragione può concepirlo, con una duplice attività, organizzatrice e simbolica. Non essendo il corporeo che un simbolo dello spirituale, l'attività simbolizzatrice della ragione si esplica nel riconoscimento del valore spirituale della natura fisica, e quindi nell'elevazione di essa a un sistema graduato di beni [1].

Mentre il sommo bene è l'intelligenza come spirito del tutto, la virtù è l'espressione dell'intelligenza come spirito che alberga nel singolo. Quindi il primo non può essere tradotto nell'esperienza se non mediante l'azione virtuosa degl'individui, che pone in essere un divenire morale, in cui si realizza l'essere permanente del bene. Ora l'essere permanente di un'idea, in quanto ne scaturisce un'attività successiva e molteplice è l'intenzione *(Gesinnung)*, e l'attività successiva e molteplice è l'abilità *(Fertigkeit)* [2]. Quindi la virtù è duplice: esiste come intenzione e come abilità. La virtù come intenzione è ciò che non appare all'esterno, ma sta a fondamento di esso, al pari dell'ὄντως ὄν di Platone, dell'innato dei moderni, della libertà noumenica di Kant. Essa è insieme sapienza e amore, cioè razionalità e impulso. La virtù come abilità si distingue dalla precedente, perchè è posta nel tempo ed è in continuo accrescimento [3].

La dottrina dei doveri è infine il complemento dell'etica. « Dei tre concetti, bene, virtù e dovere, ognuno per sè esprime la sfera morale nella sua totalità, ma ognuno a suo modo, senza che ciò che dall'uno è detto possa in realtà esser diviso da ciò

---

[1] *Ueber den Begriff des höchsten Gutes*, I, pp. 475-6.

[2] Non son riuscito a trovare un termine italiano che renda esattamente il concetto di *Fertigkeit*: di fronte all'intenzione, che esprime l'interiorità dell'azione, la *Fertigkeit* esprime la capacità di trarre effettivamente in atto l'intenzione stessa.

[3] *Tugendlere* (1804-05), II, pp. 35, 36, 39, 42, 46, 57.

ch'è detto dall'altro ». « Se perciò nella specie umana sono presenti tutti i beni, debbono essere attive anche tutte le virtù ». « La diversità di questi concetti però si mostra da ciò che nessun singolo bene può essere compiuto con l'adempimento di un solo dovere, ma di tutti, e che nessun dovere può essere compiuto con l'attività di una sola virtù, ma di tutte »[1]. Di qui l'esigenza di una formula universale del dovere, che è la seguente: agisci in modo che tutte le virtù siano in te attive in riferimento a tutti i beni[2].

Nell'esplicazione di questo dovere è posto in rilievo un elemento sociale e comune, che ricorda l'etica di Fichte e, più da vicino, l'espansione del sentimento religioso nei *Discorsi*. Ogni singolo deve operare con tutta la forza che può per la soluzione del compito morale della comunità. Ma quest'ultima sussiste solo mediante il continuo agire del singolo in essa ed è da considerare come atto personale del singolo. Ma, se la comunità vuole imporre le sue esigenze fino alla compressione del singolo, la conformità al dovere si converte in un conformismo mortificante il cui risultato ultimo può essere un meccanizzamento totale di tutta la vita[3].

Son queste le linee fondamentali dell'etica di Schleiermacher: un'opera macchinosa, non scritta di getto, ma formata per stratificazioni successive. Con essa, siamo ben lontani dalle pagine rapide e commosse dei *Discorsi* e dei *Monologhi*. Pure vi si sente, sebbene rallentato e diluito, l'impulso iniziale delle opere giovanili. La sua mole farraginosa ancora oscilla tra i due poli opposti dell'individuale e dell'universale. Da una parte, Schleiermacher vuol salvare la personalità umana nell'intimità dei suoi

1 *Versuch über die wissensch. Behandlung des Pflichtsbegriff*, II, pp. 378-79.

2 Ibid., p. 381. 3 Ibid., pp. 390-392.

valori, dall'altra vuol dare un riconoscimento all'organizzazione etica dell'umanità. Questa seconda parte, propriamente istituzionale, in contrasto con la prima che possiamo chiamare intenzionale, ci ricorda la dottrina di Hegel, e vuol essere in effetti un'antitesi realistica dell'idealismo hegeliano. Ponendo un principio oggettivo del bene e un corteo di virtù e di doveri che ne dipendono, Schleiermacher ha inteso salvare le forme dell'organizzazione etica dal soggettivismo idealistico, che le pone per annullarle successivamente. Ma il suo oggettivismo corre l'opposto rischio di non potere esaurire il proprio tema, e di accumulare dati su dati, senza mai venire a capo del suo lavoro. Accade per l'idea del bene, come per quella del vero e del bello, che, a volerne fare qualcosa di oggettivo, restano sempre incompiute, perchè l'accrescimento periferico della loro sfera non ha mai termine. Questo spiega anche la ragione per cui le tre sezioni dell'etica di Schleiermacher, che vorrebbero dare un sistema compiuto di beni, di virtù, di doveri, sono rimaste allo stato di frammenti, che l'autore ha continuamente rielaborati e accresciuti, senza mai poterli portare a compimento[1].

---

1 Una propaggine del sistema di Schleiermacher è l'estetica, da lui esposta in un breve corso di lezioni. Vi distingue l'opera d'arte esterna dall'interna: in quest'ultima, che scaturisce dall'attività dell'immaginazione, risiede il vero valore estetico. Essa presenta analogia col sogno, che è uno stato di spontanea produttività di pensieri e d'immagini sensibili; ma nel sogno manca ogni connessione, ordine e misura; nell'arte il sogno è controllato dalla *Besinnung*, quindi essa è un sogno vigilante (*Vorlesungen ueber die Aesthetik*, IV, pp. 104, 126, 129, 130). Recentemente il Croce ha fatto oggetto queste lezioni di un ampio studio. (*L'estetica di Schleiermacher*, in *Storia dell' Estetica per Saggi*, 1942), mostrando che l'importanza di esse sta nell'aver posto l'arte tra le attività non pratiche, ma teoretiche, « tra le quali essa è il modo di conoscere analogo e opposto al conoscere scientifico: conoscenza, questo, della medesimezza, ed essa della differenza, o del proprio e individuale », p. 164.

VII

IL ROMANTICISMO

1. Che cos'è il Romanticismo. — Studiando nei capitoli precedenti le grandi personalità storiche dell'idealismo tedesco, noi abbiamo attraversato, per così dire, il Romanticismo, senza fermarci su di esso. È tempo ora di darne una visione d'insieme, fondendo, in una ricostruzione unitaria, così quelle personalità, come le altre sopravvenienti, che col loro concorso hanno dato un indirizzo e un tono peculiare alla *forma mentis* romantica.

Vi sono su questo tema molti pregiudizi da sfatare, molte unilateralità da correggere. E innanzi tutto v'è un errore di prospettiva commesso dagli stessi romantici e aggravato poi dal tempo, che consiste nell'ipostatizzare in una forma rigida e immobile un contenuto storico e fluente di vita e di pensiero. L'antitesi di classico e di romantico, formulata da Schiller come limitato contrasto tra poesia ingenua e poesia sentimentale, e poi sviluppata in tutta la sua ampiezza dai contemporanei, è stata elevata, da essi per primi, a un valore ideale ed eterno, fuori della prospettiva in cui era nata. Essa aveva originariamente un significato storico e dialettico, dove il classico funzionava da limite e da misura, e il

romantico, emergendo da esso, portava con sè i segni di un particolare contrasto superato, cioè poneva a foco un complesso di problemi che la generazione goethiana credeva di aver risolto col suo neo-classicismo, ma che esigevano nuove soluzioni. Invece, irrigidita in un'opposizione statica, si prestava ad esser riempita di un contenuto impersonale ed extrastorico, attinto a una generica psicologia. Col tempo poi, attenuatosi anche il ricordo delle circostanze di fatto di quel processo genetico, il Romanticismo ha finito col diventare una categoria ideale dello spirito umano e si è creduto di poterlo individuare con una definizione o con una caratteristica, sottratta alle leggi e alle vicende del divenire.

Lo si è voluto far coincidere con una visione sentimentale della vita. Certo, il sentimento vi ha una parte importante, ma per sè preso non ha nessuna capacità di individuazione. I riflessi emotivi sono diversi a seconda che oggetti diversi si presentano all'anima; quindi per determinare quel particolare sentimento a cui si dà la qualifica di romantico, bisogna considerarlo in rapporto con quella specifica situazione che l'ha suscitato. Senza di che, è una generalità vuota, che serve a confondere le idee, o a gettare un velo sopra una immagine già per sè stessa un po' crepuscolare, invece che ad offrire il criterio di una chiarificazione.

Il Joel ha creduto di precisare questo sentimento qualificandolo come « mistico ». Per lui, « il sentimento mistico non è un qualunque sentimento, ma, per così dire, il superlativo del sentimento, il *Totalgefühl*, il sentimento dell' infinito. Ogni mistica sorge da una tale accentuazione... Essa abbraccia tutto come unità e vita. Dio, il mondo e l'anima si unificano per essa nel processo vitale; Dio e il mondo,

il più alto e il più basso oggetto, vengono da essa attratti nella coscienza vitale della soggettività e concepiti nella loro unità con l'anima. Perciò la mistica insegna l'animazione del mondo, la mondanità di Dio, la divinità dell'anima »[1]. E scendendo da queste altezze a considerazioni più particolareggiate, il Joel spiega che il Romanticismo procede dalla mistica della Riforma; che misticismo e filosofia della natura sono strettamente congiunti; che ivi il sentimento è, più che impulso alla conoscenza, la conoscenza stessa nel suo divenire; che, in virtù delle sue origini, il Romanticismo vede ed esige dovunque il mistero[2]. E giunge fino a far coincidere il romantico col primitivo o col giovanile, « come un errore di gioventù, e quindi come una disposizione aurorale », in contrasto col classico che è maturità virile[3]. Quest'ultima affermazione è un fraintendimento grave: romantico è tutt'altro che giovanile; è una disposizione riflessiva, è un crepuscolo della sera e non del mattino, che segue e non precede la luminosità del classico. E le altre considerazioni del Joel sono luoghi comuni, non individuati e non individuanti. Il misticismo non è un carattere storico; ma una disposizione estra- o sopra-logica dello spirito, che diversamente si atteggia di fronte a diverse posizioni razionalistiche. V'è un misticismo neoplatonico, un misticismo cristiano, un misticismo rinascimentale, un misticismo romantico: quali sono i rispettivi tratti differenziali? Ciò che dovrebbe dare una spiegazione va esso stesso spiegato. E che la tesi del Joel non colga nel segno,

1 K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1900, p. 14.

2 Ibid., pp. 7, 13, 162.

3 Ibid., p. 161.

si rivela indirettamente dal fatto che li criterio da lui proposto vuol fare scaturire da una fonte comune il misticismo misterico dei presocratici, quello panteistico del Rinascimento e infine quello del Romanticismo propriamente detto.

Una tesi in qualche modo affine alla precedente, almeno per quel che tende a identificare Rinascimento e Romanticismo, che però se ne differenzia per una maggiore articolazione storica dei problemi, è quella di Ugo Spirito. Caratteristica del Rinascimento è « la problematicità di una coscienza non raggiunta »; del Romanticismo, la stessa problematicità elevata a un più consapevole dramma. Nell'uno e nell'altro v' è la coscienza implicita-esplicita dell'antinomicità della vita: « I prodromi del Romanticismo vanno ricercati nell' Umanesimo, nel Rinascimento, nella Riforma, quando arte, religione e filosofia si confondono nello sforzo che l'uomo compie per conoscersi ed esprimersi, e quando il principio dei contrari comincia ad imporsi al pensiero nella ricerca dell'unità. È proprio nel Rinascimento l'origine del Romanticismo, e, dopo di esso, nell'ulteriore sviluppo del problema dell'autocoscienza attraverso la conseguente antinomia di arte e di filosofia »[1]. Qui è colpito il momento antinomico del Romanticismo e l'affinità di esso con quello del Rinascimento. Ma affinità non è identità, e lo Spirito adombra anche la differenza, dicendo che nel Romanticismo il problema è elevato a un più consapevole dramma. Si tratta appunto di determinare in che consista questa consapevolezza maggiore: la

---

[1] U. SPIRITO, *La vita come arte*, 1941, p. 153. *Rinascimento e Romanticismo* (in « Romanità e Germanesimo » Letture tenute per il Licaeum di Firenze, 1941), p. 297.

quistione si apre dove Spirito la chiude. Nel Rinascimento, l'antinomia, troppo tempestivamente intravvista, è presto pacificata in una neutrale indifferenza, che trae con sè una disposizione d'anima all'armonia e al consenso dell'uomo col mondo; nel Romanticismo essa, svolta in tutta la sua forza, nella dialettica che, nel suo processo, induce profondi ed agitati riflessi sentimentali: ecco il nodo da sciogliere.

Il Vinciguerra, che ha una veduta analoga, la giustifica storicamente, affermando che il Rinascimento fu ritardato in Germania dalla Riforma protestante. Nel momento in cui l' Umanesimo sarebbe sboccato presumibilmente in una forma di Rinascenza, si trovò invece di faccia le novantacinque « tesi » di Wittenberg che, per le premesse mentali e il lievito sentimentale, dai quali partivano, furono un manifesto, non meno contro lo spirito del Rinascimento, che contro la chiesa di Roma. « Gli effetti di così gravi avvenimenti nel campo intellettuale furono una soluzione di continuità nel passaggio dalla cultura medievale a quella moderna; la rottura del filo dialettico, onde si operò quel passaggio in altri paesi di Europa, per via di successivi sviluppi dall' Umanesimo al Rinascimento. Sicchè quando, un secolo e mezzo dopo, le esigenze spirituali che la Riforma aveva soffocate furono riportate sott'altra forma, ma sostanzialmente le medesime, dal flusso del pensiero europeo, la Germania reagì a modo suo, col temperamento e con la facoltà che possedeva. La cultura tedesca non riuscì più, come le altre, a muoversi su di un piano generico di equilibrio consolidato... Essa all' inverso prende continuamente e fatalmente le mosse da un contrasto interiore tra concezioni di vita l'una all'altra refrat-

tarie, del quale contrasto si riconosce la necessità di trovare un equilibrio e di assumerlo come una necessità dialettica ed etica, mediante processi di revisioni filosofiche, di sintesi cosmiche »[1]. L'osservazione è sostanzialmente giusta; ma un Rinascimento ritardato, che include nel suo processo formativo tutta la filosofia moderna da Cartesio a Kant, non può essere che qualcosa di ben diverso dal Rinascimento cinquecentesco; e questa differenza si tratta appunto di accertare in sede storiografica.

Un carattere peculiare ha la concezione del Croce, in cui, insieme con una distinzione troppo rigida, che segrega l'uno dall'altro due aspetti o momenti dello stesso processo storico, v'è un motivo profondo di verità, che può essere volto a miglior segno. « La distinzione, dice il Croce [2], è tra Romanticismo in significato teoretico e speculativo, e romanticismo nel campo pratico, sentimentale e morale: che son due cose, per chi non voglia fermarsi alla superficie e alle apparenze, diverse e perfino opposte ». « Il romanticismo teoretico e speculativo è la rivolta, la polemica e la critica contro l'accademismo letterario e l'intellettualismo filosofico, che avevano dominato nell'età illuministica. » Esso « valutò la fantasia e ne diede la dottrina nell'estetica; intese quanto importassero la spontaneità, la passione, l'individualità, e diè loro posto nell'etica; conobbe e fece conoscere il diritto dell'esistente e dell'effettuale in tutte le sue varietà secondo luoghi e tempi, e fondò la storiografia moderna... Anche nei suoi concetti irrazionalistici, come nel primato talora conferito al sentimento o al mistico rapimento, c'era

[1] M. VINCIGUERRA, *Romanticismo*, Bari, 1931, pp. 63-64.
[2] CROCE, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, 1932³, p. 47.

una giustificata polemica contro l'astratto intellettualismo... Insomma, questo Romanticismo, non solo non discorda in nulla dalla filosofia moderna, idealismo o assoluto spiritualismo che si dica, ma è questa filosofia medesima »[1].

« Ma il Romanticismo del quale si parla nel campo pratico, sentimentale e morale è tutt'altra cosa, e se quello speculativo risplende di verità, l'altro invece ha preso subito questo sembiante morboso ed è stato sempre oggetto di riprovazione etica... Goethe e Hegel guardarono a quel modo e scusarono e biasimarono, dicendolo patologico e vergognoso, il Romanticismo morale ». « Gli stessi violenti e rivoltosi contro la legge, il costume e il pensare della società esistente, gli *Stürmer und Dränger*, nell'empito delle loro negazioni e nelle loro furie di distruzione davano prova piuttosto di forza disordinata, che di smarrimento e debolezza. Ma il Romanticismo morale, il Romanticismo come malattia, il 'male del secolo', non possedeva nè la vecchia nè la nuova fede, nè quella autorevole del passato, nè quella chiara del presente »[2].

Indubbiamente v'è una morbosità romantica, che però non è ristretta alla vita morale, sebbene qui abbia le sue manifestazioni più appariscenti e contagiose, ma dilaga per tutte le attività dello spirito romantico, in arte, in religione, in scienza, in filosofia. Quindi, non possiamo fare un taglio netto tra Romanticismo teoretico e pratico; anzi poichè il sentimento circola, come il Croce stesso riconosce, nell'un campo e nell'altro, c'è da presumere (e ne avremo presto la conferma) che esso

---

1 Ibid., p. 48.
2 Ibid., pp. 49-50.

porti in tutti, insieme con le sue energie sane, anche una certa nota patologica, non dissociabile dalla sua natura. E poi: dove finisce il sano e dove comincia il malato? Si prendano filosofi come Schelling, come Schleiermacher, come lo stesso Hegel: non s'intrecciano e non si distrigano in essi la sanità e la malattia, come in ogni organismo vivente, che cresce vincendo i mali che l'insidiano, e talora si abbatte sotto la loro furia? E Schlegel, e Novalis, e Hölderlin, e Tieck, e Wackenroder, li classificheremo tutti tra i malati? Certo, assai più malati essi sono dei filosofi di cui abbiamo fatto il nome; ma questa stessa constatazione ci spinge a considerare con occhio diverso la loro malattia. In essi c'è come la gestazione di una nuova vita che non riesce a venire alla luce e che, per restar nei termini della patologia, si rivela attraverso gli spasimi delle false doglie. Fuori metafora: se il Romanticismo vero è spiritualismo, storicità, dialettica, perchè non considerare come incamminamento al vero la serie degli sforzi faticosi, e spesso non riusciti, per indirizzare verso quella meta un materiale, magari insufficiente, ma che acquista pregio per l'oscura presenza o anticipazione di essa? Da questo punto di vista acquistano, come vedremo, nuovo significato e nuova luce perfino le dottrine che sembrano più arbitrarie e strane: un anelito o una nostalgia di spiritualità riscatta il loro arbitrio e la loro stranezza. E la storia generale di quel periodo prende l'aspetto di una sinfonia, dove i temi fondamentali, posti dagl'ingegni speculativi più alti, trovano nei toni minori che li variano, e nei toni contrastanti che sembrano spezzarli, un sostegno e una possibilità di sviluppo; e tutt'insieme, per vie diverse ma cospiranti, si fondono in una unità organica.

Per tornare alla tesi del Croce, bisogna, com'essa ci suggerisce, non perder d'occhio la distinzione tra la sanità e la malattia, per non correre il rischio di porre sullo stesso piano tutte le manifestazioni del Romanticismo, sull'esempio delle storie descrittive ed estrinseche, intente solo a classificare e a tipizzare. Ma bisogna anche considerare la malattia in vista e in funzione della sanità, perchè una sola scienza abbraccia l'una e l'altra. Questo criterio vale naturalmente per le manifestazioni del periodo creativo del Romanticismo, non già per quelle più tardive e sterili. Le degenerazioni postume di quel movimento, le « maniere » e le « pose » romantiche, divenute fini a sè stesse e svuotate di ogni contenuto vitale, possono bensì interessare la storia della cultura e del costume sociale, ma debbono essere escluse dal nostro quadro storico.

L'impossibilità di determinare con un singolo carattere o con un gruppo di caratteri statici l'essenza del Romanticismo, quasi che questo fosse una entità ideale, librata al di fuori o al di sopra della storia, ci spinge ad orientarci verso quelle ricostruzioni che muovono dal presupposto della storicità del movimento romantico e che quindi si sforzano d'individuarlo nel suo divenire. La prima di esse è l'ormai classica opera dello Haym, *La scuola romantica*, che a una larga informazione letteraria unisce una sicura visione filosofica d'ispirazione hegeliana. « Che il romantico non coincida col sentimentale, dice lo Haym [1], che sia un determinato carattere storico-artistico, in corrispondenza col classico, questo poteva essere provato solo storicamente. » E sulla traccia dei corsi di lezioni tenuti da

---

[1] HAYM, *Die Romantische Schule*, 1906².

Augusto Hegel a Berlino dal 1801 al 1804, egli ne dà le prove, facendo emergere dall'esposizione genetica del Romanticismo quelle note ideali che ne caratterizzano la *forma mentis,* e considerando come epilogo e superamento di esso il sistema hegeliano. Purtroppo però il significato unitario del movimento e la coscienza che attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni circoli un medesimo spirito, che ansiosamente si cerca senza riuscire compiutamente a trovarsi, sono sopraffatti e oscurati da un'esuberante ricchezza di osservazioni particolari e di dati di erudizione. Leggendo quell'opera, noi ci sentiamo trasportati in un ambiente e in un clima romantico, ma non riusciamo a distaccare e a oggettivare innanzi alla nostra mente la linea storica del Romanticismo. Lo stesso possiamo dire anche d'un'altra storia più recente e d'ispirazione affine, ma di formato più ridotto: *Il Romanticismo tedesco* del Walzel [1].

Un carattere a sè ha l'ampia opera di Ricarda Huch sullo stesso tema [2]. Essa ha questo di nuovo sulle due precedenti, che tratta in capitoli separati i vari aspetti del Romanticismo: la nuova religione, l'amore romantico, l'arte, l'intuizione del mondo, la scienza, l'uomo, la medicina, la politica, ecc. Così ha il pregio di offrirci delle sezioni, per così dire trasversali, di quel che le altre storie ci danno in una direzione longitudinale. Ma il suo difetto è che non un principio speculativo, bensì una mera unità psicologica presiede alla raccolta, la quale pertanto appare discentrata e dispersa, fatta più con gusto d'arte, o anzi con raffinatezza di buongustaio,

---

[1] Tradotta in italiano dal Santoli (Firenze, Vallecchi, s. d.).

[2] R. HUCH, *Die Romantik,* 2 voll., 1931.

che non con senso scientifico. Essa tuttavia, per questo suo stesso carattere, può servire come una utile integrazione della ponderosa opera dello Haym.

Un progresso decisivo nell'individuazione storico-filosofica del Romanticismo è rappresentato dallo *Spirito dell'età di Goethe* del Korff [1]. Le linee direttive di questo grande lavoro sono state esposte dall'autore in una conferenza su *L'opera della generazione romantica*, dalla quale trascriveremo alcuni passi essenziali, per avere innanzi agli occhi, in breve compendio, quel ch'è diffuso in tre ampi volumi. *Sturm und Drang*, classicismo e romanticismo non sono per il Korff concetti del medesimo ordine. Il classicismo non è che la forma matura dello *Sturm*, e, considerati nella loro unità, sotto il nome comune di Umanesimo, essi si contrappongono all'opera della generazione romantica, nel senso che quest'ultima è la continuazione e il compimento dell'opera umanistica, ma nel tempo stesso lo straripamento fuori dei limiti che questa aveva posti. La materia dello *Sturm* è la natura intesa come forza della vita, quella del classicismo il mondo della bellezza della grecità. Cos'è la materia del Romanticismo? Essa è il mondo meraviglioso del Medio Evo cristiano tedesco, e in generale della storia tedesca.

Nel trapasso dal mondo umanistico al romantico, tre sono soprattutto i momenti che subiscono uno spostamento essenziale: il naturale nel soprannaturale, il pagano nel cristiano, l'universale umano nel nazionale. Il mondo umanistico era e voleva essere un mondo naturale, in contrasto col mondo

---

[1] H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit*, in tre volumi: I, *Sturm und Drang*; II, *Klassik*; III, *Romantik*.

soprannaturale del Medio Evo. E per quanto i confini di questo mondo naturale potessero sfumare davanti all' intelletto umano e trapassare nell' inintelligibile, l'uomo si sentiva fondamentalmente radicato in questo mondo. Si ricordi l'esclamazione di Faust:

> Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet
> Sich über Wolken seines Gleichen dichtet;
> Er stehe fest und sehe hier sich um,
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm [1].

In questo ideale stato d'animo terreno, l'uomo umanistico si sentiva legato all'antichità classica. Era questo il sentimento fondamentale, che provava considerando quel mondo. Ma la romantica Astralis, che pronuncia il prologo della 2ª parte dell'*Ofterdingen* di Novalis, grida: « Spirito della terra, il tuo tempo è trascorso! ». Questo grido definisce l'ora. Il mondo romantico si distingue infatti dall'umanistico, in quanto è nuovamente aperto al soprannaturale. La natura medesima tutt' intera non è che la forma inconsapevole dello spirito e il mondo non è che un'apparizione evocata dallo spirito. Sulla filosofia post-kantiana si fonda il mondo romantico, vale a dire la trasformazione romantica del mondo umanistico. Ciò che si compie in questa trasformazione è la distruzione di quel limite, in virtù del quale il mondo umanistico non aveva mai perduto, non ostante la sua idealità, il suo carattere naturale. Così esso sconfina in un mondo fiabesco, in cui regna lo spirito, e dove basta che la coscienza

---

[1] Folle colui che socchiude gli occhi per guardar lontano, immaginando al di sopra delle nuvole qualcosa di eguale a sè; stia fermo sulla terra e si guardi attorno; per chi sa intendere, questo mondo non è muto.

si oscuri soltanto un poco, perchè appaiano anche gli spiriti folletti. Perciò dice Novalis, che la fiaba è il vero carattere di ogni poesia. Lo stesso Faust che, con la sua magia, i suoi incantesimi e i suoi diavoli, sembra appartenere al mondo romantico, invece appartiene a un mondo diverso, troppo legato com'è alla terra. Nel Romanticismo la religiosità è un principio sopraordinato, e l'ideale della personalità, o, ciò ch'è lo stesso, l'ideale dell'umanità, si ritira sempre più indietro, di fronte a questa superiore esigenza. Invitando i fedeli alla penitenza, Zaccaria Werner annuncia ad essi che « il superbo Io è inchiodato alla croce ».

Vi sono squarci luminosi di verità in questa costruzione, ma anche limitazioni e ristrettezze intollerabili, che ottenebrano il significato generale e più profondo di tutto l'insieme. La successione storica e ideale dei tre momenti — *Sturm*, classicismo e romanticismo — è vista con molta perspicacia, ma il valore dialettico di essa sfugge all'autore, o non è intravvisto che a sprazzi. Eppure questo valore non è una postuma sistemazione nostra, ma è immanente a tutto il processo e ci dà il criterio per ricostruirlo dall'interno. La dialettica non è un'estrinseca escogitazione di Fichte o di Hegel; essa è il frutto delle esperienze e delle riflessioni, sulle cose e sulle vicende dell'età romantica; e, più o meno implicita od esplicita, è presente al pensiero di tutti gli artefici di essa. Questa scarsa comprensione della dialettica fa che il Korff consideri il momento romantico, ora come uno « straripamento » ora come una « distruzione dei limiti », e solo di rado come una integrazione sintetica dei momenti che lo precedono. I due primi volumi dell'opera, dove si tratta, rispettivamente, dello *Sturm* e del

classicismo, risentono poco di questa deficienza, perchè ivi non è questione che delle fasi preparatorie, dell'« illimitato » e del « limite », la cui interferenza può essere spiegata anche con le sole categorie della dialettica platonica. Ma qui pure, l'incapacità di prospettarle nella loro interna dinamica, e in vista della terza fase a cui confluiscono, trae il Korff a un'interpretazione troppo angusta e statica del classicismo. Sembra a lui che l'orizzonte di un Goethe o di uno Schiller resti effettivamente chiuso nel limite neo-classico che essi si sono imposto, e gli sfugge che si dà un'emergenza romantica, che vince ogni loro proposito. E noi possiamo ora spiegarcene il perchè. Uno spazio illimitato può esser chiuso entro determinati confini; quindi una dialettica platonica del limite è adeguata a un oggetto di natura statica e spaziale. Ma l'« illimitato » della filosofia moderna, e, nel caso nostro, la natura creatrice e infinita dello *Sturm*, è un'oscura forza spirituale che ansiosamente si cerca e che nessun limite può imprigionare, e che anzi trae nuova forza dal limite, come Anteo dal contatto con la terra. Quindi il Faust goethiano è romantico non meno dell'Io fichtiano; volerlo escludere dal Romanticismo, perchè il suo slancio non sorpassa la sfera mondana, significa avere del Romanticismo una concezione troppo ristretta e inadeguata.

La segnalata deficienza della costruzione del Korff si aggrava appunto nel terzo volume, che entra nell'àmbito del nostro tema presente. Per lui lo sconfinamento del romantico dai limiti neo-classici si dà, come abbiamo detto, lungo tre direttive: il naturale trapassa nel soprannaturale, il pagano nel cristiano, l'universalmente umano nel nazionale. Ma queste non sono che tre manifestazioni periferi-

che, e quasi tre derivazioni secondarie della corrente principale. L'errore del Korff è simile a quello di chi scambia la foce di un grande fiume con tre rivoletti dell'estuario. La verità è che egli ignora il fiume. Nel suo libro, non è neppur ricordato Hegel; Fichte, Schelling, Schopenhauer non sono toccati che di sfuggita, come elementi episodici del quadro; i grandi problemi della filosofia, dell'estetica, della storiografia, della scienza romantica son collocati al margine e quasi nell'ombra. Invece, passano al primo piano i romanzi di Tieck, di Gian Paolo, di Schlegel, i frammenti di Novalis e di Federico, l'idealismo magico e il cattolicismo reazionario; insomma, tutto l'accessorio diventa principale e viceversa. Il reggimento che sfila silenzioso e imponente viene scambiato col rumoroso drappello dei tamburini. Tutti gli errori di prospettiva del Korff si spiegano di qui facilmente. Il grande soggetto del Romanticismo gli si frantuma in soggetti parziali, appariscenti ma effimeri; il problema speculativo della mentalità romantica si sparpaglia in una serie di problemi secondari, che sollecitano piuttosto la curiosità, che non il bisogno di comprensione scientifica.

Bisogna del resto dare atto al Korff della gravità degli ostacoli che bisognava superare per conquistare una visione unitaria, e che egli si è sforzato di vincere con un'esplorazione filosofica, che a lui, proveniente dagli studi letterari e filologici, doveva riuscire difficile e nuova. La scarsa intelligenza del Romanticismo, di cui finora la critica moderna ha dato prova, deriva principalmente da ciò, che questo tema è stato separatamente affrontato dai letterati e dai filosofi. I primi si sono indugiati sulle particolarità e sulle varietà pittoresche del movimento,

e hanno preso troppo alla lettera la delimitazione filologica del loro tema, circoscritta al piccolo e mobile gruppo dell'*Athenaeum*. I secondi ci hanno dato una storia genealogica della filosofia post-kantiana, industriandosi a dimostrare come Fichte generò Schelling e Schelling generò Hegel. Essi hanno battezzata romantica questa filosofia non si sa perchè: mancando al loro quadro la visione dello sfondo umanistico, artistico, letterario, religioso del Romanticismo, la designazione non poteva essere che una vaga reminiscenza. Bisogna però riconoscere agli storici letterari il merito di aver fatto i primi passi verso una comprensione filosofica del movimento: e i libri dello Haym, del Walzel, del Korff ne sono il chiaro attestato. Ma questi passi sono ben lontani dal toccar la meta; molti altri ne occorrono, perchè il Romanticismo non è un fatto principalmente letterario, e filosofico solo per accessione, tale che basti uno sguardo fugace alla filosofia, per completare un quadro già pronto nelle sue grandi linee. Esso è invece un fatto principalmente filosofico, dove non solo la letteratura, ma anche la scienza, la religione, la storia, sono accomunate da uno stesso sforzo per conquistare una visione totale della vita, che spesso sfugge ai loro mezzi inadeguati e provoca miraggi ingannevoli e bizzarri. Ebbe già a notare la Staël — in un famoso libro *(De l'Allemagne)*, bene informato per quei tempi, ma di poca penetrazione, per la scarsa consistenza mentale dell'autrice — come un'evidente stranezza, il fatto che la critica, la quale normalmente segue la produzione letteraria, l'avesse invece preceduta e preparata nella Germania romantica [1].

[1] M.me de STAËL. *De l'Allemagne* (*Oeuvres*, Paris, 1820, volume 10°) c. 6, p. 229.

Era un modo improprio di dire che la nascente letteratura era internamente agitata da un travaglio filosofico, che non riusciva a trovare il suo sbocco naturale. Noi avremo opportunità di confermare e d'illustrare questa constatazione; per ora ci basta notare che, in base ad essa, un approfondito sguardo filosofico è necessario per interpretare le manifestazioni letterarie, e similmente, quelle religiose, scientifiche, ecc. del Romanticismo, nel loro significato interiore.

Tale esigenza filosofico-filologica ha attraversato tutta la nostra lunga ricerca, ed ora c'impone di concentrare in un unico foco gli sparsi elementi di essa. Riproponiamoci la domanda: che cos'è il Romanticismo? e diamo una risposta compendiosa, riserbandoci di particolarizzarla nei numeri seguenti di questo capitolo.

Il Romanticismo è un processo, un divenire spirituale, che emerge dialetticamente dall'impulso originario dello *Sturm*, attraverso il limite e la mediazione neo-classica. Soggetto dello *Sturm* era la natura, la vita, nella sua infinita attività, che vuol possedersi come un tutto e non può, perchè è incòndita e infórme. Soggetto del neo-classicismo è questa stessa natura umanizzata, compresa nel limite e nella forma umana. Soggetto del Romanticismo è lo Spirito, come unità di natura e di umanità, come forza infinita che si esplica attraverso il limite, come mobile forma che plasma l'informe, traboccante dai recessi oscuri di una natura infinitamente feconda. Esso nasce da un contrasto, che raccoglie in sè numerosi contrasti, ed è una sintesi che compendia molte sintesi. L'esigenza organica che è insita al principio naturale della vita e che

ivi non può appagarsi, perchè i momenti estremi di essa, distesi nel tempo, non possono ricongiungersi, trova la sua realizzazione nello spirito come attività estratemporale e immateriale che si esplica da sè e ritorna su sè stessa. Infinito e finito vi trovano la loro unità dinamica nel concetto di un infinito che si attua per via di determinazioni progressive, nessuna di esse potendo adeguare la potenza dell' impulso, e di un'eternità che si svolge nel tempo e, superandone i singoli momenti, li dispone in una serie che è la mobile immagine di sè. Nello spirito si oppongono e si congiungono l' incosciente e il cosciente, l'uno che esprime l'oscura produttività della natura, l'altro la forza limitatrice della riflessione, e nella loro unione danno vita a un processo, dove un torbido e inesauribile contenuto continuamente si chiarifica e si epura giungendo al foco di una nitida visione. E similmente si escludono e si includono l' irrazionale e il razionale, cioè la spontaneità sorgiva, la novità imprevedibile di ciò che appare, e la forza coordinatrice e unificatrice, che tende a fare di un caos un cosmo. Universale e individuale trovano nello spirito la loro espressione nell' idea di una universalità che s' individualizza e in quella di un individuale che si universalizza, con continue oscillazioni tra i due poli, ma con la tendenza a neutralizzarle in un centro di equilibrio dinamico. Unità e pluralità a loro volta si unificano nel concetto di una mobile totalità, sempre aperta ai « più » che sopravvengono, sempre contenuta nell'uno che li coordina e li subordina. E queste, e altre simili determinazioni opposte, non sono nello spirito come in un recipiente inerte, ma sono momenti della sua attività, e come fiamma da fiamma si accendono l'una dall'altra e si svolgono in un

divenire drammatico, fatto di guerra e di pace, di lavoro e di riposo, di bene e di male, di vero e di falso. In questo intreccio, la forza dello spirito si rivela nel dare un indirizzo unitario e progressivo al divenire, ponendo l'esigenza del momento sintetico al di sopra delle opposizioni, e graduando le sintesi stesse in vista dell'ideale immanente di una più piena, organica, consapevole realizzazione spirituale. Perciò il divenire appare al pensiero romantico, non come una successione di cose senza significato e senza scopo, ma come una storia teleologica e vivente, in cui lo spirito, oggettivandosi, prende possesso e coscienza soggettiva di sè.

Son questi in breve alcuni dei principii informatori dell'idealismo post-kantiano dell'età romantica. Noi siamo oggi così avvezzati ad essi, che li immaginiamo antichi quanto il mondo, e facilmente dimentichiamo che sono una creazione recente. Ancora nel '700, spirito era sinonimo d'ingegnosità e di arguzia. Che di strano allora, se la prima scoperta di essi sia apparsa agli stessi creatori o agli immediati spettatori come qualcosa d'inusitato e di meraviglioso, che turbava e sconvolgeva un assetto secolare d'idee ricevute dalla tradizione? Ci si spiegano così le risonanze sentimentali, spesso bizzarre, che il nuovo spiritualismo ha suscitato negli animi e che hanno dato un colorito o un tono peculiare al Romanticismo. Anzi, poichè lo spirito che si rivelava non era una cosa, data una volta per tutte, ma un processo, che poteva esser còlto in momenti diversi del suo divenire, possiamo anche spiegarci che il nuovo spiritualismo si atteggiasse variamente nel pensiero dei vari interpreti, ignari o non abbastanza consapevoli che le loro formulazioni erano tappe graduali di uno stesso itinerario.

Alle menti non avvezze a concepire un'attività che non avesse a suo fondamento o un oggetto o una sostanza, doveva riuscire strano il nuovo concetto di un'attività senza sostegno, che spontaneamente si pone e si oppone e cresce su sè stessa, traendo da sè il proprio alimento. Così il nuovo spiritualismo si coloriva di magìa, prendeva sembianze di miracolo, e poteva attingere equivoche formule ai simboli delle religioni primitive o alle pratiche dei maghi, tutte permeate dall'oscuro senso della forza creativa della parola o del gesto. Tale l'idealismo magico di un Novalis.

E a chi conosceva la ragione dal razionalismo delle scuole dommatiche e dell'Illuminismo, doveva apparire incompatibile con essa il nuovo spiritualismo fondato sul sentimento immediato della vita, dell'attività e dei contrasti ad essa immanenti. Di qui l'irrazionalismo romantico, tutto proteso alla scoperta di un organo appropriato alla natura dell'oggetto da penetrare. Esso doveva essere immediato come l'istinto, aderente come l'intuizione visiva, ma nel tempo stesso internamente articolato come la vita da comprendere, non estaticamente fisso, a differenza dall'istinto, in un oggetto particolare, non limitato nel suo raggio, a differenza dalla visione, ma capace di adeguarsi all'infinito. Si credè di trovarlo nella fede illuminante e rivelatrice, nell'intuizione intellettuale, nell'estasi mistica; e tutte le formule finirono con l'apparire insufficienti. In realtà, il nuovo irrazionalismo covava un razionalismo superiore, che cominciò a svelarsi solo quando s'intese che quel ch'era stato fino allora chiamato ragione non era se non uno spurio intelletto, irrimediabilmente versato all'esterno delle cose, incapace di aderire al progresso sintetico della realtà, anzi

indirizzato in senso opposto, a decomporre il complesso nei suoi dati elementari. E in contrasto con l' intelletto, si venne delineando un concetto nuovo della ragione, tale che compendiasse in sè la forza rivelatrice della fede, l' immediatezza vitale dello istinto, l'articolazione interna della vita organica, e insieme la consapevolezza riflessa dello spirito, che era la sua più vera meta. Fu scoperta così la ragione dialettica e perfezionata da Fichte a Hegel, senza per altro riuscire ad appagare compiutamente l'esigenza che l'aveva suscitata.

Ma questo razionalismo superiore non poteva a sua volta essere che l'organo di una conoscenza filosofica, perchè solo la filosofia — a differenza delle altre attività spirituali, tutte consapevoli degli oggetti che contemplano o dei valori che producono, ma inconsapevoli del loro stesso produrre — è una attività che ritorna pienamente su sè stessa e nella visione del mondo tende a cogliere il soggetto veggente che la crea. Eppure, le medesime difficoltà che s'erano frapposte a una pronta identificazione del nuovo razionalismo ostacolarono a lungo il riconoscimento di questo primato ideale della filosofia. Poichè la filosofia già nota, o era una rete di concetti oggettivati ed entificati, o si precludeva (col criticismo kantiano) la visione dello spirito, parve in un primo tempo che a questo compito fosse meglio appropriata l'arte, come quella che ha il senso immediato dell'infinito, che con l'intuizione creatrice penetra nel mistero di tutta la creazione, e che col suo sogno si adegua alla realtà trasognata della natura. Federico Schlegel, Novalis, Schelling diedero all'arte questo significato e questo valore, almeno in una fase del loro sviluppo mentale, e furono preceduti e seguiti da numerosi artisti che

con intuizioni finissime aggiunsero nuovi tocchi e diedero più forte rilievo alla loro interpretazione. Il Romanticismo attraversò una fase estetica o estetizzante che informò di sè tutte le manifestazioni della vita.

Ma presto apparve che l'arte fosse stata sovraccaricata così di un peso troppo superiore alle sue forze. Come poteva una labile materia di sogni o un' intuizione artistica, creatrice sì, ma di fantasmi, esprimere l'essenza di una realtà che ci sovrasta, che ci atterra e suscita, ci avvolge e penetra? Non l' infinito sognato, ma l' infinito reale, nel quale siamo, viviamo e ci moviamo, poteva coincidere con lo Spirito; non l' intuizione effimera dell'arte, ma l' intuizione religiosa, sguardo fugace dell'esistenza limitata nell'esistenza totale, poteva aderire all' infinità dello spirito divino. E il Romanticismo ripudiò l'estetica e si fece religioso: Schleiermacher, Fichte, Schelling, Schlegel, Novalis, il giovane Hegel attraversarono una crisi di religiosità, in cui alcuni soccombettero, mentre altri se ne riscossero. E l' intuizione o il sentimento religioso per alcuni si contenne entro limiti speculativi ed estra-confessionali, per altri sconfinò nell'adesione a vecchi riti e a vecchi culti; per alcuni assunse forme panteistiche o enteistiche, per altri fu veicolo del trascendente e del soprannaturale.

Ma arte e religione in queste dottrine erano forse schietta arte e schietta religione? Chi dava all'arte la funzione di esprimere l' infinito e l'assoluto componeva con ciò poemi, o rifletteva speculativamente sull'arte, facendo, senza accorgersene, filosofia, e magari cattiva filosofia? Ed erano adoratori ingenui del divino quelli che davano all'adorazione il senso di un'*Einfühlung* dell' infinito nel finito? Molte

formule venute fuori in quel tempo, come quella che la vera creazione poetica è « poesia della poesia », o quella che la vera religione è intuizione dell'infinito, sono implicite formule filosofiche, perchè assumono una consapevolezza riflessa, che manca all'ingenua attività artistica o religiosa. E quando infine, con Hegel, la filosofia ha ripreso possesso della sua funzione ed ha graduato l'arte e la religione come momenti dialettici di una rivelazione progressiva dello spirito, essa non ha fatto che rendere esplicito l'implicito e dare una sistemazione ideale e insieme storica alle forme del Romanticismo. La triade del sopramondo hegeliano non è infatti un'escogitazione arbitraria, ma espone le fasi storiche dell'evoluzione romantica e le contempla *sub specie aeterni*.

Posti così a foco i principii direttivi del Romanticismo, tutte le esplicazioni parziali di essi si collocano naturalmente al loro posto e nel loro insieme formano un complesso armonico.

C'è una psicologia romantica, che non è un sistema compatto di dottrine, ma una serie di sondaggi nelle profondità dell'anima. Al centro di questa psicologia sta l'intuizione nuova dello spirito umano, come attività che si tende all'infinito, sorpassando ogni confine raggiunto e ogni meta conquistata, in uno sforzo incessante verso una meta ultima e irraggiungibile, che si sposta come un mobile miraggio. Tale è il soggetto dei romanzi romantici, gli Sternbald, le Lucinde, gli Ofterdingen, dove una sete insaziabile di esperienze nuove spinge i protagonisti a un continuo vagare, senza che la loro arsura riesca a placarsi. E perciò questi romanzi sono quasi tutti troncati a mezzo, per la difficoltà incontrata dagli

autori nel trovare una soluzione, che dovrebb'essere l'arte o l'amore o la religione, portata all'assoluto, ma che non appaga il loro spirito inquieto. Due tonalità psicologiche accompagnano questo movimento spirituale: l'ironia e la nostalgia *(Sehnsucht)*. L'ironia romantica è l'accento dello spirito che sorpassa i limiti che s'è posti, che vince sè stesso, che contempla l'opera compiuta sentendosi ad essa superiore; è dunque una tonalità sentimentale positiva, ma velata dalla coscienza che il trionfo non è mai definitivo ed è preludio di un nuovo superamento. La *Sehnsucht* è una tonalità più negativa, è un'aspirazione all'infinito, attenuata dal senso nostalgico che la meta è lontana e irraggiungibile.

Sotto un altro aspetto, più tecnico e scientifico, la psicologia romantica accentua l'unità delle forze spirituali, e vede la loro fonte comune in un oscuro e vitale sentimento, che grado a grado si chiarifica alla luce della coscienza. Per mezzo di questo sentimento, l'uomo ha la sua radice nella rimanente natura. Esso affonda nell'*humus* dell'attività organica incosciente, ma ne emerge, assecondando e sviluppando lo sforzo, insito già alla vita, per passare dalla notte al giorno, dalla vegetazione tellurica alla luminosità solare. L'interesse maggiore degli psicologi è specialmente rivolto a quelle manifestazioni dell'anima che stanno al confine dei due mondi: essi sono i fondatori della psicologia dell'inconscio, gli esploratori degli oscuri fenomeni del sonnambulismo, del mesmerismo, della telepatia, i primi segnalatori dell'importanza del sistema ganglionare, che presiede alla vita vegetativa e sentimentale, e che essi oppongono al sistema cerebrale, centro della vita intellettiva. E il sentimento essi intendono, non diversamente dalle altre forze naturali,

come internamente polarizzato. Simpatia e antipatia, amore e odio sono gli sviluppi spirituali dell'attrazione e della repulsione che pongono in movimento il mondo fisico, e poichè in un sistema teleologico il più alto spiega il più basso, quelle forze contengono in sè la ragione o il segreto di tutto il divenire cosmico, nelle sue espansioni e contrazioni, che hanno l'espressione finale e più perfetta nella personalità. Più vicina alle fonti telluriche e incoscienti è la simpatia, più permeato di razionalità è l'amore, che viene elevato a legge universale della creazione e che è il tema preferito delle analisi della psicologia romantica.

La filosofia romantica della natura è strettamente congiunta alla psicologia e trova in essa il suo criterio e il suo orientamento. Sono forze spirituali operanti in una specie di sonno magnetico quelle che si agitano in seno alla natura e che danno un significato teleologico alla polarità magnetica, elettrica, chimica, organica. In queste spiegazioni psico-fisiche, due indirizzi si alternano, e spesso s'intrecciano, ignari della loro reciproca opposizione: uno fa della natura uno spirito « colato » *(geronnerer Geist)* e cristallizzato, un altro ne fa uno spirito in fieri, che gradualmente si risveglia dal pesante sonno tellurico che l'aggrava. Il primo si connette a vedute teosofiche e gnostiche, che assumono una caduta dello spirito per una colpa misteriosa e un susseguente riscatto: noi ne abbiamo visto una delle manifestazioni più suggestive nella filosofia dell'ultimo Schelling. Il secondo segue la generale tendenza che dal naturalismo dello *Sturm* cerca di trarre una luce di spiritualità e fa della natura un'attiva fucina dello spirito. Il pregio di questo indirizzo sta nel considerare lo psichico come im-

manente al fisico e non come brutalmente sovrapposto ad esso. Così le produzioni naturali si graduano: dal cieco mondo della gravità meccanica emerge la luce, come una prima scintilla d'idealità dal seno del reale, dal mondo inorganico l'organismo, come primo accento di soggettività dal seno dell'oggettivo. Tutta la natura è attraversata dalla tendenza verso individuazioni sempre più alte e complesse; essa ci dà un saggio tempestivo di storicità vivente. Il naturalismo ideale dello Schelling, disimpegnandosi dagli schemi di una costruzione artificiosa, si muta con lo Steffens in una storia della natura.

Sono qui gl'incunaboli dello storicismo romantico, a cui presto segue una storiografia propriamente umana. Poichè lo spirito è un divenire, articolato nei suoi momenti, che si sviluppa attraverso di essi, tesaurizzando per via di sintesi le sue progressive esperienze, e che è consapevole di sè e della sua meta, v'è in queste premesse un impulso potente verso la conoscenza storica, non come curiosità erudita, nè come interesse pratico, ma come esigenza teoretica che lo spirito ha di conquistare una piena consapevolezza della propria attività. Il bisogno polemico di riabilitare un'età che l'Illuminismo aveva ignorato, e nella sua ignoranza svalutato, fa sì che le più tempestive manifestazioni della storiografia romantica siano rivolte al Medio Evo e siano colorite da una nostalgia sentimentale per quell'età che nella vita dell'umanità e delle nazioni corrisponde a quel ch'è la fanciullezza nella vita psicologica dell'individuo: oggetti l'una e l'altra di uno stesso vagheggiamento e idealizzamento poetico. A un'ispirazione affine si connettono i primi saggi romantici di storie dell'Oriente, la terra della

magia, della religiosità misteriosa, dei racconti fascinosi; e di storie dei miti, in cui pare di veder racchiusi gli oscuri simboli di ciò che poi si va rivelando nella storia meridiana dello spirito.

Ma presto l'interesse storiografico si estende. Esso investe tutte le fasi della vita umana, prima assecondando il moto progressivo ch'è insito in essa, e poi dominandolo con le nuove categorie storiche dello sviluppo organico e della teleologia immanente. Invece di una nostalgia del passato, si dà una fervida anticipazione dell'avvenire: le fasi storiche oltrepassate sono viste in funzione delle nuove fasi che si preparano in esse; il presente e il futuro che vi germina divengono il centro di orientamento della ricerca; l'ordine cronologico del tempo si subordina all'ordine ideale dello spirito. E non solo la storia civile e politica propriamente detta, ma anche la storia delle singole attività e discipline, della filosofia, delle scienze, dell'arte, della religione, del diritto, della politica, della morale, entrano in questo ordinamento teleologico e dinamico, ampliando col loro concorso la visione e la realizzazione umana del mondo.

Della filosofia romantica dell'arte abbiamo già mostrato le tendenze estetizzanti; ma v'è in essa qualcosa di meglio e di più duraturo. La funzione della fantasia nella creazione artistica, messa già in rilievo nell'età goethiana, riceve un nuovo sviluppo, e insieme trova, nell'accentuazione del sentimento, un contenuto adeguato alla sua attività formale. La definizione data da Federico Schlegel dell'arte (restrittivamente, del romanzo) come un contenuto sentimentale espresso in una forma fantastica, ci segnala la tendenza sintetica della nuova estetica. Ma è una tendenza, non un sicuro possesso: i due elementi

costitutivi ancora sconfinano in una nebbia indeterminata e non trovano il giusto punto di fusione. Da una parte, infatti, il fantastico si perde nel meraviglioso, nel fiabesco, nella vaporosità inconsistente del sogno; dall'altra il sentimentale indulge troppo alla svenevolezza e talvolta inclina verso la patologia.

Una conquista sicura, già preannunziata nell'età precedente, è quella che pone il centro dell'interesse estetico nella produzione dell'opera d'arte e non nella contemplazione, nel genio e non nel gusto, nel bello artistico e non nel bello di natura, pur con un certo avviamento all'unificazione di queste diadi. Quel che però più aduggia l'estetica romantica è l'eccessivo simbolismo, la tendenza cioè a vedere in ogni forma e figurazione artistica la manifestazione e quasi la veste esteriore di una segreta interiorità, non veramente espressa, ma accennata e presentita; una tendenza che facilmente degenera nel decadentismo e nell'ermetismo. Incombe anche su questa estetica un sentimento dell'infinito, che nessuna produzione finita può abbracciare, e da tale squilibrio si origina non solo il divenire dell'arte nel singolo individuo e nella storia artistica, ma anche la graduazione dei generi artistici, architettura, pittura, scultura, musica, poesia, e dei generi letterari in seno alla poesia, in un ordine commisurato alla loro capacità minore o maggiore di esprimere, nella propria finitezza, l'infinito. È un ordine che, naturalmente, varia da un pensatore all'altro secondo le sue preferenze, e secondo che ciascun'arte si carica di un simbolismo più o meno astruso e complesso.

La filosofia romantica della religione è pervasa dal senso dell'universalità del divino e della sua rivelazione cosmica. Il divino non è prerogativa o

appannaggio di singoli culti e riti, ma è diffuso nell'universo e concentrato nello spirito, e la religione che lo attinge non è una chiesa confessionale, ma è un vero legame tra tutti gli esseri, una lode di Dio, che si eleva dal sentimento concorde del creato. L'ampliamento del concetto di rivelazione fino al punto che tutto l'universo, nel suo divenire, appare come una grandiosa e progressiva teofania, è la premessa teoretica della religiosità romantica, che ha come espressione specificamente religiosa il sentimento che ogni grado e forma di attività spirituale si svolge alla presenza di Dio ed è partecipazione a un'opera divina. L'uomo sente così, che v'è qualcosa di più che umano nel suo pensare e nel suo agire, che la limitatezza spazio-temporale della sua inserzione nell'universo è riscattata dal senso dell'infinità che urge in lui e che dà un infinito valore alla sua personale individuazione. Ma v'è anche qui la fonte del supremo conflitto insito alla religiosità romantica. Tra i due poli dell'attività teandrica, cioè tra un universale che s'individualizza e un individuale che si universalizza, non v'è adeguazione perfetta, e lo spirito è tratto alternativamente verso gli estremi: o di un'affermazione orgogliosa della sua personalità, come elevazione progressiva al divino, o di una dedizione al divino, come quello da cui tutte le personalità scaturiscono per riconfluirvi. Questo moto alterno si osserva negli stessi corifei dell'idealismo tedesco; negl'interpreti minori, in cui prevale il sentimento religioso del legame e della dipendenza, vince la seconda alternativa, e il divino finisce col prendere l'aspetto più familiare del sovrumano e del trascendente e con l'incanalarsi, attraverso lo storicismo romantico, nelle forme consuete della religiosità cristiana e cat-

tolica. Una serie di sensazionali conversioni al cattolicismo è il curioso, ma non inaspettato, epilogo di questa lenta degradazione.

La concezione etico-politica del Romanticismo, infine, muove dalle grandi antitesi kantiane dell'inclinazione e del dovere, della spontaneità e della legge, dell'interiorità etica e dell'esteriorità giuridica e istituzionale, per comporle in un'unità superiore. Essa darà i suoi frutti più maturi con Hegel che, sviluppando l'embrionale dialettica fichtiana, cercherà di stringere in un unico nesso l'aspetto intenzionale e soggettivo e l'aspetto istituzionale e oggettivo dell'ethos umano. Ma già nella più ristretta cerchia del Romanticismo minore, che dà la materia a questa nostra indagine, si danno saggi e anticipazioni della più vasta alleanza che il genio hegeliano saprà creare tra diritto, morale e politica. Ivi si nota già la tendenza a dirimere il conflitto tra l'inclinazione e il dovere, posto dal rigorismo kantiano, mediandolo con l'amore, forza espansiva che vince l'angustia dell'egoismo e delle sue inclinazioni, e congiunge spontaneamente un individuo all'altro e un gruppo all'altro, in un giro sempre più largo, che tende a stringere insieme tutto il consorzio umano. V'è però in questa etica erotica il pericolo d'infiltrazioni patologiche, che Kant aveva già previsto, e che l'ambiente un po' morboso del Romanticismo non tarderà a sviluppare.

D'altra parte, l'astratto universalismo giuridico e il cosmopolitismo politico dell'età di Kant e di Goethe trovano anch'essi nell'ambiente storicizzato del Romanticismo un principio d'individuazione. L'universale umano si particolarizza nel nazionale, e questo, specificandosi negl'individui, dà ad essi un peculiare colorito storico ed etnico, che a sua

volta è tramite di valori universali. Così la polarità tra l'individuo e l'universale, nel suo aspetto politico, è mediata dal concetto della nazione. Ma anche in questo campo, le nostalgie medievalistiche e il sentimento reazionario di alcuni romantici tendono a far della nazione qualcosa di troppo angusto, quasi come un appannaggio dei ceti privilegiati. Tuttavia, l'impulso dello spiritualismo romantico riscuote ben presto gli animi da queste nostalgie del passato e lancia le nazioni nella via del liberalismo del secolo XIX.

Son queste le grandi linee del quadro che dovremo, nelle pagine seguenti, particolarizzare e colorire. Ma la visione compiuta dell'insieme non ci si potrà far chiara, se non quando avremo conosciuto la filosofia di Hegel, che conclude e suggella l'età del Romanticismo.

2. I Romantici. — Dal concetto che abbiamo formulato del Romanticismo risulta chiaramente che non si possono qualificare col nome di romantici solo i pochi amici di Federico e di Augusto Guglielmo Schlegel che si raccolsero nel 1798 intorno all'*Athenaeum*. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, per citare solo gli esponenti maggiori del pensiero filosofico di questo periodo, rientrano anch'essi nell'àmbito del Romanticismo. Ma l'esigenza di contemperare nella nostra esposizione storica lo studio monografico delle personalità maggiori con la visione panoramica del movimento romantico nel suo complesso, c'induce a trattare in questa sede soltanto il piccolo gruppo degli scrittori che ha agitato la nuova insegna, senza perdere tuttavia di vista gli altri fautori, più o meno consenzienti o

dissenzienti da esso. A volersi limitare rigorosamente agli araldi, si corre il rischio, non solo di sminuire il significato dell'intero movimento, ma anche di vederli ridurre a un numero sempre più esiguo. I romantici infatti non formano una compatta falange, ma un gruppo estremamente mobile, che, sospinto da un genio vagabondo, si compone, si scioglie e si ricompone in tempi e luoghi diversi, e che è agitato da interne rivalità, da simpatie ed antipatie incostanti, da opposte tendenze ortodosse ed eterodosse. Sono, in fondo, tutti degl'individualisti esasperati, ma desiderosi di stare insieme e di collaborare a un'opera comune; essi vagheggiano una sin-poesia, una sin-filosofia, ma per la maggior parte non riescono a dare nè una poesia, nè una filosofia, ma soltanto delle visioni rapsodiche e frammentarie, che, come le anime dell'aquila dantesca, non formano un tutto se non quando sono guardate da lontano. E hanno l'umore vagabondo degli eroi dei loro romanzi, sempre protesi verso una meta sfuggente, sempre pronti a mutare l'indirizzo della loro vita, per restar fedeli al demone che li agita.

Il primo gruppo romantico si è formato a Berlino, intorno a Federico Schlegel che, in collaborazione col fratello Guglielmo, fondò, nel 1798, una rivista dal titolo *Athenaeum* [1], destinata ad esser l'organo della nuova scuola, ma che ebbe vita breve, avendo chiuso le sue pubblicazioni nel 1800. Ac-

---

[1] Sulle fasi preparatorie di questa rivista, si vedano le lettere di Federico al fratello. Egli l'aveva battezzata col nome di *Freya*, poi, d'accordo con Schleiermacher, col nome di *Herkules* (*Briefe F. S.s an seinen Bruder A. W.*, 1890, lett. del 27 novembre 1797, p. 302), e si prometteva molto dalla sua iniziativa: « Noi ci faremo una grande autorità nella critica, e in 5 o 10 anni saremo dittatori della Germania » ibid., p. 301).

canto a Federico era Schleiermacher, che in quel tempo conviveva con lui e preparava i *Discorsi* e i *Monologhi*. V'era anche Tieck, che nei suoi romanzi, *Lowell e Sternbald*, dava i primi esemplari di vita romantica, e nelle *Fantasie* illustrava suggestivamente i rapporti delle arti tra loro, e in altri scritti rievocava le canzoni d'amore dell'epoca sveva e le novelle e le fiabe della tradizione popolare.

Temperamento affine al Tieck e legato a lui da stretta amicizia era il Wackenroder, che nelle *Effusioni del cuore di un monaco amante dell'arte* (1797) scriveva: « A noi, figli di questo secolo, è stato concesso il privilegio di stare sulla cima di un alto monte, mentre molte epoche e molti paesi, aperti ai nostri occhi, giacciono intorno a noi e ai nostri piedi. E così lasciateci godere di questo bene e andare errando con sguardo sereno attraverso tutti i tempi e tutti i popoli, e sforzarci di gustare i loro sentimenti molteplici e la loro identica umanità » [1]. Il merito maggiore del Wackenroder doveva esser quello di scoprire la poesia e l'arte tedesca medievale, dando una visione suggestiva, sebbene alquanto manierata, dell'epopea cavalleresca.

Più vicino a Federico Schlegel, che si vantava di averlo scoperto e tratto alla ribalta, era Federico Hardenberg (Novalis), il geniale poeta e cesellatore di frammenti filosofici, l'anima più sensitiva e più fine di tutto il Romanticismo tedesco. La sua collaborazione all'*Athenaeum* era la più ambita, e un suo articolo dal titolo *Europa*, dove la nostalgia del Medio Evo era spinta fino a considerar la Riforma come una improvvida e fatale rottura della patriarcale unità europea, suscitò una crisi nella redazione

[1] Ap. WALZEL, op. cit., p. 139.

della rivista. L'articolo era doppiamente inopportuno, perchè poteva alienare ai romantici le simpatie dei protestanti, e perchè contravveniva alla divisa dell'*Athenaeum* di « non dissipare nel mondo politico fede e amore ». Occorse l'intervento di Goethe per impedire la pubblicazione dell'articolo, senza provocare interne scissioni. Ma esso circolò egualmente e divenne l'insegna dei romantici più reazionari e cattolicizzanti.

Al centro del gruppo era una donna, Carolina, sposa di Augusto Guglielmo Schlegel, collaboratrice anonima e assidua, e, più ancora, ispiratrice geniale del lavoro altrui. Le sue lettere sono il solo documento diretto che essa ci ha lasciato delle qualità eccezionali del suo ingegno e della ricchezza del suo animo; ma la luce della sua personalità si riverbera dai giudizi e dalle effusioni entusiastiche dei suoi amici. Anche la sua vita ha uno schietto sapore romantico: divorziata una prima volta e madre di una bambina non meno dotata di lei, che una morte immatura le strappò in circostanze molto drammatiche, andò sposa del maggiore dei fratelli Schlegel, ma non fu legata a lui da vero amore, e divorziò un'altra volta, per sposare Schelling, del quale fu compagna tenera e fedele fino alla morte [1].

In un giro di rapporti più largo, e più o meno indipendente dal nucleo originario, altre figure di romantici ci si fanno incontro. Federico Hölderlin (1770-1843) compagno di scuola di Schelling e di Hegel, poeta tormentato, che mai raggiunge una vera catarsi artistica, rappresenta la tendenza ellenizzante del Romanticismo; ma la sua grecità è di-

[1] Su di lei si veda il volume della ALLASON, *Caroline*, Bari, Laterza, 1919.

versa da quella di Goethe, meno olimpica e più dionisiaca, cioè più vicina a quell'oscuro naturalismo, che precede la catarsi olimpica [1]. Il suo frammento dell'*Iperione*, pubblicato nel 1794, prelude a quel panteismo estetizzante che pochi anni dopo diverrà una delle intuizioni predominanti del Romanticismo.

Un'altra figura altamente interessante è quella di Enrico Steffens (1773-1845), norvegese di origine, ma naturalizzato in Germania, amico e seguace di Schelling, però indipendente dalla forma architettonica della sua filosofia della natura e incline a convertirla in una vera e propria storia. La sua *Intima storia naturale della terra* è uno dei documenti maggiori del nuovo orientamento storicistico del naturalismo romantico.

Più torbida e strana è la figura di Francesco Baader (1765-1841), chiamato il Mago del Sud, in contrapposto al Mago del Nord, esponente delle tendenze mistiche e teosofiche del Romanticismo, iniziatore di Schelling e del pensiero tedesco in genere alla filosofia di Böhme. La sua *Filosofia erotica* e i suoi *Fermenta cognitionis* sono libri involuti, pieni di un oscuro simbolismo, ma ricchi di suggestione.

Di numerosi altri romantici parleremo a misura che se ne presenterà l'occasione; giova ora fermarsi piuttosto a studiare i rapporti tra i mobili pianeti e i satelliti finora ricordati e gli astri maggiori del Romanticismo. Centro di gravitazione dell'universo romantico è Goethe, e verso di lui son rivolti con aspettazione e trepidazione gli occhi dei romantici,

---

[1] V. W. OTTO, *Il mito greco in Goethe e in Hölderlin* (*Studi germanici*, 1933, n. 3).

tanto più che lui, in cui tutti riconoscono la loro guida spirituale, è diffidente e ostile. Ma il suo *Faust* è il simbolico ideale delle loro aspirazioni e della loro irrequietezza; il suo *Meister* impersona anche più realisticamente il loro fervore estetizzante, e Federico Schlegel non esita a definirlo come una delle tre grandi tendenze del secolo, insieme con la rivoluzione francese e con la *Dottrina della scienza* di Fichte. Ma s'è già detto che il primo entusiasmo per il Meister cede a poco a poco a un senso di delusione per l'epilogo inaspettato del romanzo; però è tale il prestigio di esso, che tutti si danno a imitarlo, per dargli una conclusione più armonizzante con lo sviluppo delle esperienze di arte e di vita del protagonista. E, malgrado i parziali dissensi e le punzecchiature delle *Xenien*, Goethe resta pei romantici il poeta per eccellenza [1], da collocare accanto a Dante e a Shakespeare.

Schiller invece che, col saggio su la *Poesia ingenua e sentimentale*, sembra aver composto il manifesto del Romanticismo, è stato invece inviso ai romantici e a sua volta ha ricambiato la loro antipatia. Federico Schlegel ricorda, in una lettera al fratello, di non avere scambiato più di sei parole con lui, all'atto del suo primo incontro [2]; e la freddezza iniziale s'è aggravata col tempo, perchè al carattere morale di Schiller doveva ripugnare il contegno del gruppo schlegeliano, specialmente quanto questo, trasferitosi a Jena, dava manifesti segni di dissolu-

1 Scriveva F. Schlegel al fratello il 27 febbraio 1794: « Il problema della nostra poesia mi pare che sia l'unione del moderno-umano con l'essenziale-antico; se aggiungo che Goethe, il primo di tutto un nuovo periodo artistico, ha fatto un passo per avvicinarsi a questo fine, tu ben m' intendi » *F. Schlegels Briefe* cit., p. 170.

2 *F. Schlegels Briefe*, lett. del 17 maggio 1792, p. 45.

tezza nella vita familiare e sociale. L'ostilità di Schiller a sua volta è stata ripagata ad usura dai confronti, fatti dai romantici in forma ingiuriosa per lui, tra la sua poesia e quella di Goethe, che hanno durevolmente eclissato la sua fama.

Con Lessing, morto già da tempo al loro primo apparire, l'atteggiamento dei romantici è stato freddamente rispettoso; con Herder invece è stato decisamente avverso, il che sembra a prima vista strano, se si pensa che Herder è stato, sotto molti aspetti, precursore di molte attività romantiche. Come osserva il Walzel, siamo nel vero pensando che molte acquisizioni herderiane erano divenute così evidenti che, accettandole, non si pensava più al loro autore. « La giovane generazione non ricordava più che, primo di tutti, Herder aveva aperto la strada a intendere Shakespeare, l'antica poesia nazionale, il medio evo e il canto popolare, e che proprio lui aveva preparato l'orientalistica romantica. La sua estetica sensistica era odiosa a Guglielmo Schlegel, e se Federico, in un primo studio di storia della cultura, celebrava le *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*, più tardi Guglielmo giudicava che esse fossero un libro in cui non è dato trovare nè idee, nè filosofia, nè storia, nè umanità » [1].

Di Kant i romantici sono stati studiosissimi, ma hanno dimostrato verso di lui un accanimento critico sproporzionato al debito effettivamente contratto con lui. Solo i maggiori, Fichte, Schelling, Hegel, hanno pienamente compreso tutta l'importanza di Kant; ma Federico, l'*enfant gaté* del Romanticismo, diceva con ostentazione che il criticismo sarebbe venuto egualmente alla luce, anche se Kant non

---

[1] WALZEL, op. cit., p. 32.

fosse mai esistito, e perfino Schleiermacher trattava con troppa leggerezza critica i concetti fondamentali dell'etica kantiana. In generale, verso la fine del secolo, Kant era considerato dal cenacolo romantico come un sorpassato, e, per usare il paragone di Jacobi, come un Giovanni Battista dell'età nuova, di cui Fichte era il riconosciuto Messia.

Ma anche i rapporti dei romantici con Fichte, sebbene molto più intimi che con Kant, non sono stati duraturi. Al primo apparire della *Dottrina della scienza* parve che l'*Io* fichtiano, col suo sforzo verso un continuo superamento di ogni limite, fosse la vera incarnazione dello spirito romantico. E il fervido consenso con cui quell'opera fu accolta, anche prima che fosse bene intesa, dimostra chiaramente la speranza dei romantici di attrarre Fichte nella loro orbita. Sicchè quando, per le vicende dell'*Atheismusstreit*, Fichte fu costretto a lasciare la cattedra di Jena, Federico lo invitò a fissare la sua residenza a Berlino e ivi gli fu in un primo tempo compagno e guida fedele in un mondo nuovo per lui. Ma Fichte, col suo carattere troppo volitivo e prepotente, voleva essere capo e non seguace del nuovo movimento; perciò era difficile che durasse a lungo l'accordo sopra un piede di eguaglianza, com'era quello che desideravano i romantici. Costoro poi non potevano accettare il troppo rigido moralismo e statalismo fichtiano e dovevano ben presto accorgersi della scarsa sensibilità del loro amico ai problemi di estetica, che erano al centro dei loro interessi speculativi. Anche il nuovo orientamento religioso di Fichte verso il 1800, che coincideva con la conversione dei romantici, non era nel loro gusto; lo Schleiermacher, che ne era l'araldo, pubblicava nell'*Athenaeum* una recensione alquanto ironica della

Missione dell'uomo, che doveva affrettare una rottura già preannunziata da molte incrinature.

Schelling è stato il filosofo più congeniale con lo spirito dei romantici. Il suo sentimento della natura, la sua visione estetica dell'universo, e più tardi, il suo orientamento religioso, hanno segnato le tappe successive dell'evoluzione romantica. E verso di lui, come verso un nuovo astro, s'è rivolto il gruppo degli Schlegel, dopo il fallimento delle speranze suscitate da Fichte. Ma anche Schelling era un carattere duro e angoloso; egli odiava il dilettantismo e il frammentarismo del cenacolo romantico, aveva ripugnanza per quel certo che di femmineo e di erotico che v'era nella nuova religiosità e la satireggiava nella sua professione di fede epicurea di Hans Widerpost, e finiva anche lui col far parte a sè, in un isolamento sempre più chiuso e sdegnoso. Hegel infine, venuto sulla scena quando già il primo gruppo romantico s'era sciolto, e meno legato ai suoi componenti originarii, ha potuto guardare il nuovo movimento dall'alto, con freddo occhio critico, e, come ha fatto Napoleone con la rivoluzione francese, lo ha assimilato e concluso.

Degli esponenti più caratteristici del Romanticismo, alcuni, come Novalis e Wackenroder, sono morti giovani, altri, come Federico, gli sono sopravvissuti, dando il triste spettacolo della propria decadenza. La maggior parte sono passati alla reazione cattolica e politica. I periodi del più vivo splendore della scuola sono stati quelli di Berlino e di Jena; più tardi si sono formati nuovi raggruppamenti, a Monaco, a Dresda, a Heidelberg, a Vienna, con nuove reclute di qualche grido, come Arnim, Clemente e Bettina Brentano; ma questi epigoni sono fuori del nostro quadro storico.

3. L' INTUIZIONE ROMANTICA DELL' UOMO. — Al centro dell' intuizione romantica dell'uomo si potrebbero iscrivere questi due versi di Novalis:

Einem gelang es, er hob den Schleier der Göttin zu Sais.
Aber was sah er? Er sah, Wunder des Wunders, sich selbst[1].

Il senso che l'uomo racchiuda e sveli il segreto dell'universo è comune a tutti i romantici. Nei sistemi filosofici maggiori che abbiamo esaminati e in quelli che esamineremo, questo sentimento si sviluppa in ragionate dimostrazioni dell'unità organica della vita cosmica con l'uomo al vertice; nei tentativi filosofici minori che formano oggetto del presente esame, esso è non meno presente, se pure in forme più rudimentali e tendenziali. L' irrazionalismo delle insegne e l' irrazionalità dei temi a preferenza trattati dai naturalisti e dagli psicologi non debbono indurci in errore sulla direzione costante delle ricerche: il divenire naturale ha il suo epilogo nell'uomo, che è a sua volta un divenire, da forme più oscure e involute verso una consapevolezza razionale di sè. La linea di questa evoluzione umana segue per lo più lo schema della tripartizione neoplatonizzante del corpo, dell'anima, dello spirito, dove l'ultima fase è la chiave di tutte le precedenti. Ma non è in questo schematismo scolastico l' interesse maggiore delle ricerche romantiche; è piuttosto nella visione generale del progresso cosmico e nell'accentuazione particolare di quei momenti di esso, in cui la vita propriamente umana s' innesta a quella della rimanente natura, o meglio, emerge da essa.

---

[1] A un solo riuscì di scoprire il velo della Dea di Sais. Ma che cosa vide? Egli vide, miracolo del miracolo, sè stesso.

Tra gli esempi innumerevoli che la letteratura del tempo ci offre della più generale tendenza, scegliamo un discorso accademico tenuto dal medico Ritter nel 1806 su *La fisica come arte*. Ivi si parla dell'unità armonica dell'uomo con l' infinita natura, che deve essere risuscitata da una fisica superiore. Scopo di questa è di procurare, col senso di una vita più alta, la reminiscenza di ciò che l'uomo è già stato nelle fasi primitive del divenire e insieme il presentimento di ciò che è in via di essere. L' idea di un corso triadico della storia umana, dall' incosciente armonia, alla disarmonia, all'armonia cosciente, s' incontra in questa visione con la rappresentazione novalisiana dell'uomo come Messia della natura e della divinizzazione dell'uno e dell'altra nel comune incontro: « Infatti, quando il mortale tende a ritornare alla natura che una volta ha lasciato, è un Dio che gli viene incontro e che lo accoglie in sè »[1].

Un altro naturalista, il Kieser, ha illustrato nel sistema del *Tellurismo* quei fenomeni di penombra, dove il naturale trapassa nell'umano e viceversa. Come nel giro diurno della terra intorno al proprio asse, una metà è « tellurica », un'altra « solare », così nella vita dell'uomo si riproduce lo stesso rapporto tra la veglia e il sonno, dove l'una è l'opposizione polare dell'altro. Nella vita notturna della pianta, le foglie si contraggono, l'animale anch'esso si raggomitola e tende a riprendere la forma dell'embrione; ma per compenso la vegetazione si fa più intensa e l'accrescimento organico più rapido. Similmente, nell'uomo, prevale di notte l'attività

[1] *Weltanschauung der Frühromantik* (vol. 5 della *Sammlung* della *Deutsche Literatur, Reihe Romantik*, in 24 voll.), p. 10.

del sentimento, di giorno quella dell' intelligenza. Poichè la vita sentimentale è la più bassa, la più reale e plastica vita dell'anima, che ha nella fantasia la sua massima esplicazione, si crea così nel sonno la lingua fantastico-geroglifica del sogno. Non v' è sonno senza sogno; se pare il contrario, è perchè più denso è il sonno, meno si ricorda quel che si sogna; i sogni che meglio si ricordano sono quelli del mattino, più vicini al risveglio [1].

Nei popoli e nei periodi primitivi, la divisione tra veglia e sonno è meno netta che nelle età civili; si può dire che l'uomo primitivo viveva come il bambino e come l'animale, immerso in una specie d'indifferenza tra i due stati, quindi affondava le sue radici nell'*humus* semicosciente della natura. E tutto l'Oriente sta in un trasognato sonno magnetico. In generale, il carattere del mondo più antico è vita e azione tellurica; la psichicità appare dominata dal sentimento e dalla fantasia. Ivi i gangli prevalgono sul cervello, l' istinto sul libero volere, la fantasia sulla ragione, la poesia sulla prosa, l'espressione simbolica sull' ideale, l'arte sulla filosofia. È invece carattere generale del mondo moderno la vita solare e l'attività solare, con l'egemonia dell' intelligenza su tutte le altre forze dell'anima [2].

Considerazioni affini, più strettamente orientate verso gli studi sul sonnambulismo e sul mesmerismo si trovano nell'opera del Troxler. Per lui la veglia è la nascita dell'anima dal corpo e la direzione di essa verso lo spirito; il sonno è l' inclinazione verso

---

1 D. G. v. KIESER, *Der Tellurismus* (in *Romantische Naturphilosophie*, 1926), p. 29 sgg.

2 Ibid., pp. 107-108.

il corporeo; così veglia e sonno « non sono altro che un'alta e una bassa marea dello spirito e della materia nel mare della vita ». Il magnetismo animale affonda l'uomo in un sogno, che è più profondo del sonno e della veglia normali, e che è comune anche agli animali e alle piante. Esso segna perciò il punto in cui l'anima e il corpo si confondono e l'uomo ritorna al puro processo di organizzazione[1].

Vedute affini professa anche il Carus che, nella sua *Psyche*, esordisce col dire che la chiave per conoscere l'essenza della vita cosciente sta nella regione dell'incosciente. La psicologia quindi deve tracciare la storia dell'anima dall'incoscienza all'autocoscienza, attraverso la sensazione e la percezione. E il primo stadio si può raffigurare a un sonno pesante, in cui l'anima è solo un principio di organizzazione, che fa pensare alla forza vegetativa della natura[2]. E lo Schubert, nella sua *Simbolica del sogno*, distingue i sogni comuni dai sogni superiori e presaghi, che hanno un proprio linguaggio simbolico, la cui interpretazione ci schiude i penetrali della natura e della vita. Con efficacia anche maggiore, il Ritter, nei suoi *Frammenti dall'eredità di un giovane fisico*, scrive: « Nel sonno, l'uomo s'immerge nuovamente nell'organismo universale. Qui il suo volere è immediatamente quello della natura e viceversa. Qui l'uomo è, da un punto di vista fisico, onnipotente e vero mago. Tutto gli obbedisce e il suo stesso volere sta nell'obbedire a tutti gli altri. Ogni desiderio viene esaudito, perchè egli non ha altri desiderii che quelli che deve avere... Sonno è amore, veglia è vita. Nella vita v'è qualcosa del

---

[1] P. V. TROXLER, *Ueber das Leben und sein Problem* (in *Rom. Naturphilos.*), pp. 255-256.

[2] LEIBBRAND, *Medicina romantica*, p. 76.

giorno, nell'amore qualcosa della notte. Amore è sonno nella veglia. Nel giorno la luce mantiene l'amore disciolto, come l'acqua il sale. Nella notte l'amore precipita *(niederschlägt)*, perchè il solvente svapora... E non è la vita un sogno, svegliandomi dal quale (nella morte) diverrò di nuovo cosciente? Così potrei vivere per l'eternità... Solo la specie è eterna; perciò l'uomo deve amare. Ma amore e morte sono sinonimi: in entrambi è tolta l'individualità, e la morte è la porta della vita. L'uno e l'altra sono sponsali con la Vergine divina, che appare *incognito* nella donna »[1].

Siffatto orientamento è assai favorevole allo studio della genesi del sentimento e della fantasia. Del primo dice lo Schubert, che vien confuso di solito con la sensazione, ma che va nettamente distinto da essa e che, se ordinariamente la segue, ha una propria durata indipendente, anche quando l'occasione sensibile è passata. E neppure dipende il sentimento dalla facoltà pratica: muoversi e sentire *(fühlen)* sono come i due poli opposti del magnete. L'uno è prodotto da un'attività che va dall'interno all'esterno, l'altro da un'attività inversa. Il fondamento proprio del sentimento è un originario divenire, e un'analisi approfondita della sua natura ci mostra che esso è sempre indirizzato verso qualcosa che non è ancora, verso un futuro, a differenza della sensazione che procede da un « divenuto » *(gewordensein)* corporeo, e della conoscenza, che riposa su di un essere più alto, cioè su di un essere-insieme del conoscente e del conosciuto[2]. Perciò il senti-

---

1 RITTER, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physicus* (in *Lebenskunst*, vol. 4° della *Reihe Romantik*), p. 73.

2 H. SCHUBERT, *Geschlechtsliebe u. Erzeugung* (in *Rom. Naturph.*), p. 118 sgg.

mento, meglio di ogni altra facoltà, esprime la vita dell'anima, che è un divenire mosso da un'oscura e vitale aspirazione *(Sehnen)*, e perpetuato dall'attrazione dei sessi l'uno verso l'altro.

All'immediatezza del sentimento è affine quella dell'istinto. Anche l'istinto ci dà l'esempio di una azione teleologica non guidata da una intenzionalità cosciente: secondo il Treviranus, è questo il profondo mistero in cui c'imbattiamo ad ogni passo della dottrina degli organismi. Bisogna, per sforzarsi di risolverlo, distinguere un pensiero mediato da simboli da un pensiero immediato: col primo è possibile inferire dal particolare l'universale, col secondo si dà una deduzione *sui generis* (che ricorda quella del giudizio riflettente kantiano) da un universale dato a un particolare. Solo così è spiegabile che, anche prima di ogni esperienza, l'animale sa già quel che deve fare nell'àmbito segnato a lui da natura. Si può pensare che nell'istinto sia l'immaginazione produttiva l'attività per mezzo della quale la volontà pone in moto il corpo, in una maniera corrispondente al bisogno della vita. V'è insomma una specie di logica dell'inconscio, che ha un raggio limitato, ma dentro di esso un'infallibilità che manca alla logica del pensiero riflesso [1].

L'attività del sogno ha nella psicologia del romanticismo una doppia relazione: da un lato, nelle sue manifestazioni più dense, aggravate dal magnetismo animale, essa affonda nell'istinto, e più giù, nell'oscuro travaglio della natura bruta; dall'altro, nelle manifestazioni più lievi e vicine al risveglio, prelude al libero gioco dell'attività spirituale. Questo

---

[1] G. R. TREVIRANUS, *Die Zweckmassigkeit des organischen Lebens* (*Rom. Naturph.*), p. 286 sgg.

secondo aspetto è stato mirabilmente còlto da Novalis, che nell'*Ofterdingen* dice: « a me pare che il sogno sia una difesa contro la regolarità e la consuetudine della vita, un libero ricrearsi della vincolata fantasia, dove essa confonde in un fascio tutte le immagini della vita e interrompe con un gioco infantile la costante gravità dell'uomo adulto. Senza i sogni diventeremmo certo vecchi prima del tempo; ecco perchè si può considerare il sogno come un dono, che se pur non ci viene immediatamente dall'alto, è però divino »[1].

La fantasia artistica è quella che dà al sogno la sua massima levità, più prossima alla veglia. Noi siamo, dice Federico, più vicini al risveglio, quando sognamo di sognare. E la veglia è l' intelligenza, la razionalità cosciente, com' è già adombrato dal rapporto del tellurico e del solare. Alcuni romantici, pur riconoscendo quest'emisfero luminoso, pensano che esso, destinato com' è ad alternarsi con le tenebre, non sia la meta finale del divenire cosmico; e, poichè la vita, nella sua totalità, compendia in sè il momento tellurico e il solare nella loro vicenda, antepongono la vita all' intelligenza, facendo di quest'ultima il fenomeno più alto di essa. Così il Troxler, nella sua *Biosofia*, fa della vita l'origine e il sostrato di ogni idealità e realtà, di ogni attuosità e materialità, quindi l'unità originaria, che trae tutto da sè e che, nella sua auto-creazione, ora si esprime come un più soggettivo, ora come un più oggettivo: spirito ed essere, rispettivamente. Ed essa è un trascendente, così in rapporto alla ragione ch' è suo fenomeno, come in rapporto al suo prodotto ch' è la natura: nè all'una nè all'altra com-

---

[1] Ap. LEIBBRAND, *Medicina romantica*, p. 80.

pete la qualifica di « assoluto », ma solo alla vita che le fonda [1].

Qualche romantico resta più tenacemente ligio all'irrazionalismo dell'ispirazione originaria. Nella corrispondenza dei fratelli Schlegel sono caratteristici gli sforzi di Federico per convertire i suoi amici alla ragione. « Voi, egli scrive con una certa enfasi, voi che odiate la ragione e disprezzate il pensiero, voi divinizzate l'onnipotente natura, se è purificata da ogni virtù e credete alla rivelazione del vostro cuore... Grandi uomini che siete! Sapete voi che cosa chiamate natura? Forse le singole cose che incontrate? o l'anima del tutto? o la potente vita che tutto ciò che nasce e muore avvince eternamente nella sua infinita pienezza, in vicendevole amore e in vicendevole lotta con sè stesso?... E che cos'altro è la ragione se non una vita più alta? » [2] Anche Guglielmo, convertito al razionalismo, riecheggiando nel suo corso di lezioni berlinesi un tema a noi già noto, diceva: « Il nostro animo si divide, come il mondo esterno, tra il giorno e la notte, e il ricorrere di questa vicenda è un'immagine molto calzante della nostra esistenza spirituale. La luce del giorno è la ragione come necessità, applicata alla vita attiva. Ma la notte la nasconde con un velo benefico, ed apre invece per mezzo delle stelle la visione negli spazi della possibilità; essa è il tempo dei sogni. Alcuni poeti hanno rappresentato il cielo stellato, come se il sole alla fine del suo corso si disperdesse in tutte quelle innumerevoli scintille luminose: è un'immagine calzante del rapporto tra

---

[1] P. V. Troxler, *Elem. der Biosophie* (in *Romantische Wissen.*, vol. 13° della collez. cit.), p. 245.

[2] *F. Schlegels Briefe*, cit., p. 117, lett. del 16 sett. 1793.

ragione e fantasia. Nei più oscuri presentimenti di quest'ultima c'è ancora la ragione; ambedue sono creatrici e onnipotenti, e sebbene appaiano come infinitamente opposte, in quanto la ragione tende incondizionatamente all'unità e la fantasia svolge il suo gioco nella molteplicità, esse sono un'identica forza fondamentale *(Grundkraft)* del nostro essere »[1].

In un'analisi più approfondita della psicologia romantica, questa linea troppo schematica che abbiamo tracciato dell'evoluzione dell'anima apparirebbe molto più frastagliata. Vi sarebbero rappresentate le corrispondenze più minute e strane tra il mondo psichico e il mondo fisico (delle quali daremo qualche saggio nelle pagine che dedicheremo a Federico e a Novalis); gl'intrecci tra gli elementi emotivi, volitivi e teoretici; le sottili teorie dello sdoppiamento della personalità e dell'androginismo; le sfumature dell'ironia, della *Sehnsucht* e dell'Eros romantico; vi troverebbero posto anche le bizzarrie del tipo di quella del Baader che, generalizzando un'osservazione di Novalis, considera tutti gli uomini, in senso spirituale e materiale, come antropofagi, perchè vivono nutrendosi di altri uomini[2]. Ma indugiare in questa analisi sarebbe per noi segno di una curiosità alquanto oziosa: non a queste minuzie, ma alle grandi visioni dello spirito umano di un Fichte, di uno Schelling, di un Hegel, dobbiamo volgere l'occhio attento, se vogliamo formarci un'idea adeguata della psicologia speculativa del Romanticismo.

---

1 A. W. SCHLEGEL, *Vorlesungen ueber schöne Literatur und Kunst* (ed. Minor, 1884), Zw. Teil, p. 69.

2 F. v. BAADER, *Schriften*, ed. Pulver, 1921, p. 283.

4. La filosofia romantica della natura. — La filosofia romantica della natura è una fisica simbolica, in cui le forze inorganiche e organiche sono segni o « geroglifici » di forze spirituali in fieri. Di essa già conosciamo l'espressione più sistematica data da Schelling; altre manifestazioni abbiamo illustrato, parlando della psicologia romantica; ci resta qui ad esaminare qualche nuovo aspetto, che giovi a individuarne più compiutamente la *forma mentis*.

Uno dei naturalisti di maggior fama, dopo Schelling, è stato Lorenzo Oken (1779-1851) autore di un *Trattato di filosofia della natura*, pubblicato nel 1809, il quale può darci la misura dei libri del genere, che hanno avuto molta voga nei primi decenni dello scorso secolo. La filosofia della natura è per Oken la scienza dell'eterna trasmutazione *(Verwandlung)* di Dio nel mondo; è cosmogonia o genesi, che spiega come l'assoluto si rifrange in una molteplicità di fenomeni ed opera attraverso di essi [1]. L'apparire dell'assoluto è un atto dell'autocoscienza divina, che, da un nulla di esistenza originaria, trae all'essere il mondo fenomenico. Ciò che nella nostra coscienza sono le argomentazioni, nella coscienza di Dio sono le cose e gli esseri. Il rappresentare di Dio e il suo essere sono tutt'uno: in quanto Dio pensa, sorge il mondo come regno del pensiero divino *(Gedankenreich)* [2]. Questa creazione è polarizzata, cioè si dà attraverso un'esplicazione e un concorso di forze positive e negative. La rivelazione della polarità è il movimento, che non è qualcosa di creato, ma esce

---

[1] Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie* (vol. 13 della *Reihe Romantik*), *Einl.*, p. 238.

[2] Ibid., lib. 1°, *Theosophie*, §§ 32-37, p. 239 sgg.

immediatamente dall'assoluto, come atto con cui Dio appare continuamente a sè stesso. Non v'è nessun movimento meramente meccanico; nulla è venuto al mondo mediante un cieco urto; ma il fondamento di ogni moto è un atto intimo, un'entelechia [1]. Spazio e tempo sono azioni della forza originaria, che conservano l'unità ricevuta alla loro fonte. Non possono esistere due spazi, come non possono esistere due tempi: vi sono solo un eterno spazio e un eterno tempo, che non sono qualcosa di particolare, sopravvenuto all'Eterno, ma sono l'Eterno stesso; e non sono due proprietà diverse, ma una proprietà sola.

Al principio era il caos, l'oscuro abisso. Attraverso il processo dell'auto-rivelazione divina, s'è venuto determinando il mondo per una serie di moti e di forme, fino alla generazione di un plasma di vita primordiale, formato da piccole bolle organiche, che Oken chiama infusorii, e che son come il presentimento della moderna dottrina delle cellule. Esse sono al principio indeterminate, ma, mediante un processo sintetico, si combinano in vari modi e assorgono a organismi più alti. Benchè accetti il principio dell'entelechia vitale, Oken è contrario alla dottrina della preformazione, e va tanto innanzi nello svolgere quella dell'epigenesi, da ammettere che ogni generazione è *generatio aequivoca*, anche se è mediata dai due sessi [2]. Il processo vitale in tutti i suoi gradi è polarizzato, e l'espressione massima della sua polarità è la vicenda della vita e della morte: « ogni essere vivente è duplice; da una parte è per sè sussistente, dall'altra è immerso nel-

---

1 Ibid., § 60 sgg., p. 241 sgg.
2 OKEN (*Rom. Naturph. cit.*), pp. 17-19.

l'assoluto; vi sono perciò in esso due processi, uno che individualizza e vivifica, un altro che universalizza e uccide. Con la morte infatti l'essere finito cerca di confondersi con l'assoluto stesso »[1].

Pensieri affini si trovano negli scritti del Görres, del Troxler, dello Schubert, del Carus. Dovunque lo schema è quasi identico: il mondo come teofania divina; il tempo e lo spazio come mezzi per cui l'assoluto si rifrange in una molteplicità fenomenica; la vita come atto originario della divinità, che, attraverso una polarizzazione di forme sintetiche ascendenti, tende a riprodurre l'autocoscienza divina da cui scaturisce: son questi i comuni principii informatori, che nelle esplicazioni particolari si diversificano da un pensatore all'altro. Lo scritto forse più suggestivo della filosofia romantica della natura è quello di Federico Hufeland (1774-1839), fratello del medico famoso, *Sulla simpatia* (1811).

Per Hufeland, ogni essere individuale è solo un riflesso unilaterale del Tutto, un tentativo incompiuto di esporre *(darstellen)* nella sua purezza l'essenza assoluta della vita, che può essere realizzata solo nella natura presa come totalità. Così domina dovunque, accanto allo sforzo d'individualizzazione, anche lo sforzo opposto di sottrarsi a questa vita egoistica e di riunirsi al Tutto. Nella storia di ogni vita si dà una tendenza a risolvere questa contraddizione.

Ogni organismo, anche il più perfetto, esiste solo in relazione all'universale e, più specificamente

---

1 OKEN, § 72; da un punto di vista più strettamente scientifico, Oken è considerato come il fondatore della storia organologica dell'evoluzione. Egli ha insegnato che nel cranio bisogna vedere una forma più sviluppata delle vertebre, e che la serie degli organismi è sorta dalla graduale trasformazione di una pituita originaria.

alla sfera cui appartiene. Così si connettono gl'individui in famiglie e generi, che a loro volta sono da considerare come parti di complessi organici più alti, fino ai due più elevati di tutti, la fauna e la flora. I fenomeni che, attraverso questi legami e scambi organici della natura vivente, s'intrecciano tra loro e con l'universo, hanno per Hufeland la comune radice nella simpatia [1]. Quivi si manifesta la dipendenza della vita individuale dalla vita del Tutto; essa è perciò legata con una limitazione della libertà e dell'autonomia dell'individuo. Quanto più perfetta si sviluppa in lui la vita, tanto meno esso è determinato dalla necessità, e quindi sono tanto meno visibili i segni della simpatia.

La manifestazione più semplice dell'attività organica, e perciò più affetta dall'attrazione simpatica, è la riproduzione, o l'azione vivente per cui l'individuo si appropria di materia estranea e le partecipa il carattere dell'organico. Noi notiamo questo sforzo fin nella natura bruta, per es. nel crescere dei cristalli. Nella pianta, tutta l'attività è rivolta alla riproduzione: così essa vive in intimo rapporto simpatetico con la natura che la circonda, e questa simpatia si mostra in modo innegabile nell'armonia tra la sua interna vita e i mutamenti cosmici e tellurici. Per es. la direzione dei fiori e delle foglie verso la luce del sole, e il fatto che le piante che sono in luoghi oscuri si sforzano di orientarsi, e perfino si deformano, per tendere ad essa, sono manifestazioni notevoli della simpatia del mondo vegetale col corpo centrale del nostro sistema planetario [2].

---

1 Hufeland, *Ueber Sympathie* (*Rom. Naturph.*), pp. 32-34.
2 Ibid., p. 35.

Una più alta individuazione e una minore dipendenza dalla natura generale caratterizza la vita animale. Quivi comincia ad apparire un contrasto tra nervi e muscoli; quivi si danno, con la sensazione e col movimento, i segni di un più alto sviluppo, che conduce l'individuo a un maggior grado d'indipendenza e di libertà. Ciò non ostante, l'animale non si sottrae neppur esso alla simpatia, che però è mediata dal sentimento, e appare come un impulso, a cui diamo il nome d'istinto. Infine nell'uomo, che è il più perfetto riflesso dell'idea assoluta della vita, intervengono la ragione e la volontà, a compiere il massimo sforzo verso l'individuazione personale, senza riuscire però del tutto a sottrarlo alla forza oscura degl'istinti [1].

A questo tema si connette, nel saggio dello Hufeland, l'altro della polarità e dell'opposizione intrinseca alle forze naturali. La polarità non va intesa come una totale indifferenza e neutralizzazione delle antitesi, ma come il graduale prevalere di un elemento sull'altro. La più pura e semplice espressione di questo dualismo, che domina tutta la natura, è l'opposizione tra la luce e la gravità. La luce rappresenta la pura attività nel tempo; essa è principio di sviluppo, di unione, è l'espressione dell'universale nel particolare, dell'ideale nel materiale. Ad essa si contrappone la gravità, come rappresentante dell'essere e della materia, come principio individualizzante, per mezzo del quale i prodotti della natura si fissano in una esistenza determinata. Il prodotto del concorso dei due principii è il mondo fenomenico, nei suoi rapporti spaziali e temporali [2].

In ogni individuo, che è una sintesi di luce e

[1] Ibid., pp. 36-38. [2] Ibid., p. 39.

di gravità, il prevalere dell'uno o dell'altro elemento determina la sua differenza qualitativa e specifica. L'animale e le piante sono i due poli estremi della natura organica, che comprendono sotto di sè numerose polarità subordinate, le quali appaiono come specie e generi di animali e di piante. In tutte queste diverse forme vediamo organizzarsi l'opposizione originaria delle due forze, in modo che i singoli generi e le singole specie si distinguono solo in quanto sono più affini alla luce o alla gravità, e quindi esprimono la vita sotto il predominio dell'essere o dell'attività. Lo stesso rapporto si dà anche tra i sessi nella generazione, dove il maschio rappresenta la prevalenza dell'attività, la femmina dell'essere, e nella loro unione si rinnova l'universale atto produttivo della natura, cioè il connubio della luce con la gravità [1].

Così vediamo che la natura, mediante un'organizzazione sempre più perfetta e una individualizzazione progressiva dell'opposizione dell'ideale e del materiale, si eleva sempre più nel suo divenire, fino a raggiungere nell'uomo un'espressione il più che possibile fedele al fine immanente del tutto. La lotta che nella vita universale si manifesta tra i due principii e che massimamente si polarizza tra i due regni organici del mondo vegetale e animale, vi appare potenziata nell'uomo, come in un microcosmo, tra le due sfere di attività, vegetale e animale, che in lui si urtano e si ricompongono in unità. Già nell'embrione umano, noi vediamo formarsi, prima degli altri organi, il cuore e il cervello, come le individuazioni originarie delle due sfere, e nello sviluppo successivo vediamo, col prevalere del polo materiale,

---

1 Ibid., pp. 41-42.

accentuarsi l'attività della nutrizione e della riproduzione, col prevalere del polo ideale l'attività dei sensi e dell'intelligenza. L'opposizione dell'interno e dell'esterno, del soggetto e dell'oggetto, dello spirito e della natura, nell'uomo, incarna le fasi progressive di questo contrasto [1].

Il saggio dello Hufeland testè esposto ci offre nel suo svolgimento una curiosa inversione. La simpatia funziona da principio connettivo dell'individuo col tutto, da cui la vita si sforza di liberarsi nelle sue individuazioni più alte; invece, nell'antitesi della gravità e della luce, le funzioni sono invertite, perchè la gravità e la materia in genere tendono a individualizzare, la luce e lo spirito a collegare. Quindi, lo stesso progresso è considerato una volta come un'individuazione, un'altra come una universalizzazione, senza nessun tentativo di mediare il nuovo contrasto. Questa aporia è del resto comune a tutto l'idealismo romantico, che continuamente oscilla tra i due poli dell'individuale e dell'universale, lasciando insoluto il problema della loro unità sintetica.

Un particolare interesse hanno i *Contributi a una intima storia naturale della terra (Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde)* dello Steffens, dove il naturalismo dei romantici prende un deciso orientamento storico. Nell'introduzione alla sua opera egli ricorda che l'idea di una tale storia è stata, fin dalla prima fanciullezza, l'oggetto dei suoi sogni e delle sue segrete speranze. La natura gli parlava come un essere vivente, che racchiude in sè l'arcano di un profondo processo mentale, di un pensiero divino da interpretare. Lo studio di Spinoza lo confermò, non solo nella sua visione unitaria, ma anche

---

[1] Ibid., p. 57 sgg.

nell'ambizione di poter scoprire l'intera concatenazione dei modi del pensiero, corrispondente alle modificazioni esterne della materia. Più tardi, Schelling gli rivelò in parte quel significato interiore; ma le astratte costruzioni speculative del maestro non potevano appagare il suo bisogno realistico di conoscere i rapporti effettivi delle cose e delle forze naturali. Passò allora alla scuola del mineralogo Werner in Freiburg, dove apprese il metodo della ricerca scientifica e della distribuzione storica delle età geologiche. « Schelling mi aveva dato il tipo fondamentale, ma in forma statica e permanente; attraverso Werner mi venne la speranza di esporre questo tipo come elemento di un movimento che celasse qualcosa di più alto, cioè un volere, una intenzione. Tutto l'esistente doveva diventare una storia, che io chiamai interna storia naturale della terra. » Il risultato di essa è che « la natura, mediante la sua forza individualizzatrice sempre maggiore, si avvicina sempre più all'intelligenza, e tutto ciò che in quest'ultima si palesa giace, come oscura disposizione, già nella natura incosciente. Anche nel mondo dell'intelligenza, la natura creante procede per gradi, segnando a ciascuna cosa il suo limite. Così, quel che nella natura è sessualità si eleva all'amore, quel che in essa è nutrizione, diviene impulso alla felicità, quel che in essa è istinto (che opera per la conservazione della specie) si eleva nel mondo intelligente a moralità, ed abbraccia tutte le specie e la stessa natura »[1].

Secondo il disegno generale dell'opera, la tendenza al differenziamento e alla individuazione,

---

1 STEFFENS, *Beiträge zur inneren Naturgesch. der Erde* (vol. 4° della *Reihe Romantik*), pp. 68-70.

insita all'evoluzione naturale, si manifesta per mezzo di una polarità di forze sempre più alte, dall'opposizione primordiale dell'ossigeno e del carbonio, a quella (geologica) del calcareo e del siliceo, a quella (organica) della forza riproduttiva e dell'irritabilità. E in uno studio successivo sull'*Antropologia* (1822), lo Steffens integra la serie evolutiva, ponendo in successione un'antropologia geologica, in cui l'uomo è il punto conclusivo di un infinito passato della natura, un'antropologia fisiologica, in cui esso è centro di un infinito presente, e un'antropologia psicologica, in cui esso è l'inizio di un infinito futuro, di una spirituale rivelazione del divino nella forma della personalità [1].

Ma anche nello Steffens appare un conflitto non risoluto tra l'individualità e l'universalità. « In sè chiuso e con sè uno è l'animo divino, in sè chiusa e con sè una è la divina natura. Invano si cerca di stabilire una connessione esterna tra loro e di trovare un passaggio dall'uno all'altra. Eternamente divisa, e unita solo con sè stessa, la natura come l'anima disdegna ogni comparazione. Ma questa eterna divisione è eterna unione. Così noi vediamo nei sessi due mondi esterni l'uno all'altro, e la più alta unione tra loro è anche la più alta divisione. Lo spirito abbraccia la natura come l'amante l'amata, dandosi tutto ad essa, ed in essa ritrovando il sè originario e immediato... Presa da questo infinito amore, l'anima s'immerge nuovamente nelle cose, e tutte le distinzioni e i rapporti intellettuali scompaiono. Profondati nell'eternità della natura, ci risentiamo natura anche noi, e salviamo la libertà rinunziando ad essa. Come l'anima divina trova

1 Ap. LEIBBRAND, op. cit.

sè stessa nella divina natura, così la necessità si trova nella libertà; e come la necessità, in eterno legame con la libertà è vivente, così la libertà, in eterno legame con la necessità è morale »[1].

Altre costruzioni di filosofia della natura esamineremo in seguito, parlando della storiografia e della religione romantica, con cui hanno più stretti rapporti.

5. La filosofia romantica della storia. — La visione genetica della vita e dello spirito, che è propria del Romanticismo, è essenzialmente storicistica. Perciò tutte le attività e tutte le forme della cultura romantica tendono ad orientarsi verso la storiografia, come esposizione genetica del proprio oggetto. Questo abbiamo già osservato nell'àmbito delle scienze della natura con lo Steffens; e possiamo aggiungere un altro esempio con lo scritto di Federico Ast su *L'essenza della filosofia come vita e spirito* (1808). La vita nella sua essenza è l'eterno; nei suoi elementi è l'opposizione dell'essenza e della forma, che costituisce la sfera del temporale; nel suo compimento è l'armonia e l'unità dell'opposizione. L'eterno è l'in sè, l'essere immutevole e mai turbato; l'opposizione è il per sè, l'essere mutevole o il divenire; l'armonia è l'in sè e per sè, l'unità vivente dell'immutevole e del mutevole. I tre momenti di questa dialettica corrispondono, rispettivamente, alla filosofia, alla storia, all'arte. La filosofia passa con la storia dall'essere eterno in sè chiuso nella vita temporale e reale; l'arte pone il temporale come nuovamente unito con l'eterno. La storia

---

1 Steffens, op. cit., pp. 70-71.

sta per conseguenza tra la filosofia e l'arte: « l'essere eterno, puro e immutevole, cioè l' Idea, appare nella storia come esposizione individuale e temporale; ma l'arte sposa di nuovo il finito con l' infinito, idealizzandolo; perciò scioglie, simile al libero spirito, l'opposizione dell'esterno e del transeunte in una nuova armonia ». « Filosofia, storia ed arte sono perciò tre momenti indivisibili di una stessa vita, che non possono stare l'uno senza l'altro; infatti il filosofo e l'artista sono anche storici, e lo storico è filosofo e artista insieme. La storia, in tanto è vera, nel senso più alto, in quanto è insieme filosofia, cioè spiega il singolo nello spirito del tutto, ed è arte, cioè armonica e vivente » [1].

Alla storia è giunto Augusto Guglielmo Schlegel attraverso la letteratura e l'arte, nei suoi corsi berlinesi del 1801-1804. La storia, egli dice, secondo il comune concetto, deve darci conoscenza di casi ed eventi accaduti. Essa appare a prima vista come del tutto opposta alla teoria, perchè ha che fare solo col reale, e l'altra col possibile e col necessario. Ma ogni reale è veramente necessario; però di una necessità che non può considerarsi come immediata. I singoli uomini che si occupano e preoccupano della loro esistenza esteriore non meritano un posto nella storia. Ogni nobile uomo sente però in sè uno sforzo per avvicinarsi a qualcosa d' irraggiungibile, e questo sforzo l'adegua a tutta la specie, che è un individuo immortale. Perciò l'esigenza su cui riposa il valore della storia è quella di un infinito progresso della specie umana [2]. La teoria dimostra quel che

---

1 Fr. Ast, *Das Wesen der Philosophie ist Leben und Geist* (in *Lebenslehre u. Weltanschauung, Reihe Romantik*), p. 108.

2 A. W. Schlegel, *Vorlesungen ueber schöne Literatur und Kunst* (Ed. Minor, 1884), I, pp. 11-12.

deve accadere: essa va pertanto dall'esigenza più universale ed alta verso il particolare, senza mai poter raggiungere l'individuo. La storia invece è condotta da un fenomeno individuale all'altro, dove però l'universale è sempre invisibilmente presente. Così, come la filosofia è una storia dell'uomo interiore, la storia è una filosofia del genere umano. È una stessa evoluzione dello spirito, che il filosofo concepisce come una e indivisibile nelle sue più originarie azioni, e lo storico rappresenta come dipendente da condizioni di tempo e realizzata in un infinito progresso [1].

Dagli studi giuridici il Savigny ha tratto l'orientamento storicistico del suo famoso manifesto del 1814: *Sulla vocazione del nostro tempo per la legislazione e la scienza del diritto.* Il diritto civile, visto nella sua tradizione storica, ha un determinato carattere, proprio del popolo che lo crea, come la lingua, i costumi, la costituzione. La giovinezza dei popoli è povera di concetti, ma ha una chiara coscienza del suo stato e dei suoi rapporti; essa non si manifesta con astrazioni, ma con azioni individuali e simboliche, la cui sensibile intuibilità mantiene il diritto in un vitale movimento. Ma anche nelle fasi dell'evoluzione giuridica più progredita, questa organica connessione del diritto col carattere del popolo si conserva inalterata. Avviene per il diritto come per la lingua, che non ha mai un momento di assoluto riposo, ma è sempre in via di una trasformazione incessante. Quel che inizialmente è creazione spontanea del costume e della credenza popolare, in seguito diviene una creazione più riflessa della giurisprudenza: è sempre però un'intima forza ope-

[1] Ibid., p. 14.

rante silenziosa e non l'arbitrio del legislatore che presiede a questa genesi [1]. Perciò il Savigny si mostra contrario alla codificazione del diritto (dovunque promossa in quel tempo sull'esempio di Napoleone), considerandola come un improvvido mezzo per cristallizzare la fluente tradizione e troncare ogni possibilità di progresso.

E ponendosi in termini più generali il problema della storia, nell'introduzione alla *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, lo stesso Savigny si chiede: in quale rapporto sta il passato col presente, il divenire con l'essere? Taluni insegnano che ogni tempo trae da sè arbitrariamente la propria esistenza; per costoro la storia non è che una raccolta di esempi e documenti, che si esauriscono in sè stessi. Secondo una veduta più profonda, invece, non v'è nessun momento isolato dell'esistenza umana; ma ogni uomo deve necessariamente essere pensato come membro di una famiglia, di un popolo, di uno stato, e ogni età come il proseguimento e lo sviluppo di tempi passati. « Se questo è vero, ogni tempo non trae fuori arbitrariamente il suo mondo, ma lo trae in indissolubile connessione con tutto il passato. Allora, ogni età deve riconoscere qualcosa di dato, che è insieme necessario e libero: necessario, in quanto non dipende dall'arbitrio del presente; libero, perchè non procede da un estraneo arbitrio, ma dalla più elevata natura del popolo, come un tutto in via di sviluppo. Di questo tutto, anche l'età presente è un membro, che vuole e agisce in esso e con esso, in modo che ciò che da quest'ultimo è dato, anche da quello può essere

1 K. v. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (vol. 13° *Reihe Romantik*), p. 160 sgg.

liberamente prodotto. La storia è, in tal caso, non una raccolta di esempi, ma l'unica via della vera conoscenza della nostra situazione »[1].

Alla storia è giunto, attraverso la religione, il Görres, considerando la rivelazione come manifestazione storica di Dio; attraverso la mitologia il Müller, facendo di questa una veste simbolica di una verità universale, adattata alla capacità che ogni popolo, in ogni grado del suo sviluppo, ha di riceverla; attraverso la filosofia lo Hülfen, dando il primo esempio di una storia della filosofia, che frutti-ficherà poi con Hegel. Movendo dalla *Dottrina della scienza* di Fichte, lo Hülfen dà come compito a questo ramo della storia di esporre l'opera della ragione nel suo divenire e nel suo progresso. Ma ciò che progredisce non ha ancora realizzato tutta la sua essenza; così la ragione in fieri non è ancora la pura ragione, ma tale è quando si pone come ragione. Partendo da sè, deve ritornare a sè; l'autocoscienza è il fine di tutto il suo progredire. Quindi la storia della filosofia non può essere una mera raccolta di documenti storici, bensì una vera sintesi di filosofia e di storia: un ideale che Hülfen riconosce come ben lontano dall'essere realizzato ai suoi tempi[2].

In questa prima fase del pensiero romantico, su cui abbiamo fermata la nostra attenzione, ciò che ancora nuoce a un pieno sviluppo dell'intuizione storicistica è il residuo dell'irrazionalismo ereditato dallo *Sturm*. Bisognerà giungere al principio hegeliano della razionalità del reale, perchè tutti gli eventi della storia, anche quelli che sembrano più

---

1 SAVIGNY, *Einleitung* alla rivista citata (ibid.), pp. 180-181.

2 *Philos. Fragmenten aus Hülfens liter. Nachlass*, cit. da HAYM, *Die romantische Schule*, p. 446.

aberranti dalla linea di sviluppo dello spirito verso l'autocoscienza, siano dialetticamente integrati nei piani della ragione. Solo allora si avrà l'inizio della grande storiografia del secolo XIX, e l'impulso dato ad essa dalla scuola hegeliana si conserverà anche quando altri indirizzi speculativi subentreranno a quello di Hegel. I primi saggi storici del periodo precedente sono ben lontani dall'avere l'organicità e l'ampiezza degli studi fatti da Hegel nei suoi corsi universitari sulla storia dell'arte, della religione, della filosofia. Anzi, come abbiamo notato nell'introduzione al Romanticismo, si avverte in essi una certa parzialità d'interesse verso alcuni tempi, luoghi ed eventi (p. es. verso il Medio Evo, l'Oriente, la poesia popolare), che contrasta con lo spirito generale della nuova storiografia, ma che nondimeno rientra dialetticamente nei piani di essa, perchè l'irrazionale amore del passato, dell'esotico, del primitivo, è stato un provvidenziale impulso all'esplorazione di vaste plaghe storiche fino allora quasi sconosciute, e quindi un mezzo per pareggiare la conoscenza di tutti i tempi, non potendo esser trascurato il contributo di nessuno di essi all'opera comune dell'umanità.

6. L'ESTETICA ROMANTICA. — Più rapidi sono stati i progressi dell'estetica romantica, già preparati, nella precedente fase umanistica, dagli studi di Herder, di Goethe, di Schiller, di Humboldt, e favoriti dal finissimo senso d'arte diffuso in quel tempo. Noi già conosciamo l'estetica di Schelling e tratteremo a parte quella di Federico Schlegel e di Novalis; ci limitiamo qui ad esporre i capisaldi di un'opera composta dalla più versatile ed equilibrata

personalità del Romanticismo tedesco, che rappresenta in grado eminente le tendenze medie della scuola: alludiamo ai *Corsi sulla letteratura e sull'arte*, tenuti da Augusto Guglielmo Schlegel a Berlino dal 1801 al 1804.

La già esposta dottrina della storia dello Schlegel non è che la generale premessa del problema: se sia possibile una storia dell'arte. Oggetto della storia può essere solo quello che è suscettivo di un infinito progresso; perciò ogni manifestazione d'arte, per esser collocata nella storia, dovrebb'essere considerata come momento di uno sviluppo, più o meno lontano dalla meta infinita. E tuttavia, noi chiamiamo opera d'arte ciò ch'è in sè compiuto e sufficiente, e ne attribuiamo la creazione al genio, cioè a una forza su cui non si può contare, perchè è un mero dono della natura. Non vi son qui due esigenze contradittorie? In realtà, i fenomeni artistici sono oggettivamente necessari, soggettivamente contingenti. La creazione degl'individui è il segreto che la natura s'è riserbato per sè; e qui riposa la mirabile magia della storia, perchè senza magia non potrebbero entrare in essa dei *rôles* impreveduti e inattesi. Così nella storia dell'arte tutti i genii individuali sono da considerare come singoli aspetti e fenomeni di un grande genio dell'umanità, che come la fenice risorge dalle proprie ceneri [1].

Un problema connesso è quello della critica d'arte, che interessa tanto la teoria, quanto la storia artistica. Tutti consentono che l'arte bella lavori per l'immediata impressione e che sia accolta per mezzo del sentimento. Ma sentire è l'opposto di giudicare: l'uno esprime un rapporto passivo, l'altro

---

[1] A. W. SCHLEGEL, *Vorlesungen* cit., I, p. 16 sgg.

un rapporto attivo con l'oggetto. Tale antitesi è però da prendere con qualche limitazione: anche nel sentire lo spirito non è propriamente passivo; una più alta filosofia ci mostra che nulla è ricevuto in esso dall'esterno, e che esso, come pura attività, deve apparire passivo solo in quanto si limita secondo leggi necessarie. Anche così circoscritta, sussiste tuttavia l'antitesi tra il giudizio critico e il sentimento immediato; qual'è la via per dirimerla? Bisogna a questo fine ricorrere a ciò che costituisce il segreto della nostra esistenza spirituale. Essa non è che un continuo pulsare tra un'attività che si espande e una che si contrae. Già nella mera sensazione l'anima è come perduta; se essa viene alla coscienza, vuol dire che lo spirito con la sua libera attività la supera, riflettendo sul suo esser-perduto nella sensazione. Appunto questo atto viene rinnovato, a una più alta potenza, nel giudizio estetico. La prima impressione dell'opera d'arte è un indeterminato stupore, come ogni uomo ricorda dalle sue esperienze infantili; solo con la pratica la libera attività prende il sopravvento, e insegna a distinguere, cioè a giudicare [1]. Ma ha bisogno il critico di essere anche un artista? No; basta che egli abbia sensibilità, discernimento e capacità di ricerca. Era un'esigenza del «periodo del genio» che questo fosse una cieca forza, senza il minimo grado di riflessione o di ragione, e che fosse di natura opposta al gusto; ma ora bisogna riconoscere che l'opposizione è infondata, e che, se dev'esserci un vero senso d'arte, il genio non può essere altro che gusto produttivo [2].

Nella definizione del bello, ci si è sempre fermati

---

1 Ibid., p. 23 sgg. 2 Ibid., p. 28 sgg.

a qualche carattere isolato, che non lo individua. Per es., si è detto che il bello è unità nella molteplicità; ma allora una figura geometrica o un concetto sarebbero belli. Schlegel distingue tre gruppi di sistemi estetici, il 1° razionale, professato da Baumgarten e, al suo seguito, da Sulzer e da Mendelssohn, il 2° empirico, che ha per principale fautore Burke, il 3° critico, che s'è iniziato con la *Critica del Giudizio.* Su quest'ultimo si concentra l'interesse dell'autore. Egli osserva che la dottrina kantiana non è sorta organicamente, ma s'è formata per sovrapposizioni meccaniche. Ivi l'immaginazione tiene ancora luogo della fantasia poetica, manca ogni riferimento all'idea dell'infinito nel bello, si fa una distinzione del bello dal sublime, che non ha altro valore se non che nel sublime v'è quel senso dell'infinito che è assente dal bello. Anche la separazione della bellezza aderente dalla bellezza libera non regge, perchè ogni produzione artistica deve avere sempre un'intenzionalità determinata [1]. Inoltre Kant, troppo influenzato dallo *Sturm*, fa del genio un cieco prodotto della natura. Invece, come sono indivisibili in una vera opera d'arte l'aspetto poetico e l'aspetto artistico, così sono indivisibili il vero genio e il vero gusto, e nella loro unione esprimono l'intimo legame dell'incosciente e del cosciente, dell'istinto e dell'intenzionalità, della necessità e della libertà. Non basta a definire il genio il rapporto dell'immaginazione con l'intelletto, come vuole Kant; esso compendia tutto l'uomo interiore e l'intima armonia di tutte le sue potenze, dalla sensibilità, alla fantasia, alla ragione [2].

Kant insomma è rimasto a mezza via dell'idea-

---

[1] Ibid., pp. 50 sgg., 71, 73. [2] Ibid., p. 81 sgg.

lismo trascendentale; Schelling è colui che ha cominciato a collegare le linee fondamentali di una dottrina dell'arte coi principii del nuovo idealismo. Per lui il bello è la rappresentazione simbolica dell' infinito nel finito. Questa definizione è la più comprensiva e più giusta che sia stata finora data. Ma, per intenderla nel suo giusto valore, non bisogna prendere l' infinito come una finzione filosofica e cercarlo fuori del mondo: esso ci circonda dovunque, in tal modo che non possiamo sottrarvici. Il finito è la superficie della nostra natura, altrimenti non potremmo avere un'esistenza determinata; l' infinito n' è il fondamento, altrimenti non avremmo nessuna realtà. Ora, come può l' infinito esser portato alla superficie, alla manifestazione esteriore? [1]. Solo simbolicamente, per immagini e segni. In virtù di questa unità, si può dire che l'arte offra all' intuizione quel che la filosofia offre alla speculazione. L' idealismo trascendentale c' insegna che corpo e anima non sono originariamente opposti, ma formano un'unità; l'organizzazione fisica non è che un riflesso dello spirito. Se ora in una formazione artistica corpo e spirito sono uniti l'uno all'altro in una completa armonia, l'animalità e la razionalità scompaiono, ed emerge il puramente umano, o, se piace meglio, il divino. In questo senso gli eroi e gli dei delle antiche arti figurative e i protagonisti delle tragedie sono veramente ideali [2].

Bene è stata scelta la parola espressione per indicare l'attività artistica: ivi si dà come un premere dall' interno all'esterno. Essa è egualmente appropriata alla creazione della lingua, dove però bisogna aggiungere che la parola è nel tempo stesso espres-

---

1 Ibid., p. 89 sgg. 2 Ibid., p. 79.

sione e rappresentazione. Noi esprimiamo noi stessi, ma rappresentiamo oggetti, e, data l' incomparabilità dei segni con le cose, ogni rappresentazione non può essere che simbolica. Le due funzioni debbono essere strettamente collegate insieme: una lingua puramente espressiva sarebbe arbitraria, e perderebbe contatto con le cose da rappresentare; ma una lingua troppo rappresentativa avrebbe scarso valore poetico, e per risollevare quest'ultimo bisogna rituffare la parola nella sua fonte espressiva e fantastica: donde il valore dei tropi e dei traslati [1].

Di fronte alla lingua, la poesia propriamente detta è come una poesia a seconda potenza. Il simbolismo linguistico risorge nella riproduzione che della lingua ci dà la poesia. Questa non è opera di fanciulli, come si è immaginato, ma è una potenziata intuizione. L'espressione poetica muove per giri concentrici dalla cosa singola all'universo, e la fantasia che è l'artefice di questo progresso si immerge gradualmente nella realtà universale, facendola muovere in noi come un regno magico di eterne mutazioni, dove nulla sussiste isolato, ma tutto vien da tutto con la più mirabile delle creazioni [2].

Un problema che molto ha appassionato i contemporanei è quello dei rapporti tra natura ed arte. Tutta la natura è organizzata, ma non visibilmente; essa è un' intelligenza come noi, di cui però non abbiamo che il presentimento, e solo con la speculazione acquistiamo una visione chiara. Presa la natura in questo più elevato senso, come forza produttiva e non come massa di prodotto; e presa la parola imitazione in un senso egualmente elevato, non come ricalco di ciò che v'è di esteriore nel-

1 Ibid., p. 91 sgg. 2 Ibid., p. 93.

l'uomo, ma come presa di possesso degl' interni principii dell'attività naturale, non v' è nulla da obiettare alla massima che l'arte debba imitare la natura. Ma dove dovrà l'artista cercare la sua grande maestra, la natura creatrice, per consigliarsi con essa, se non è contenuta in nessuna manifestazione esteriore? Nel suo proprio intimo, nel centro del suo essere, con una intuizione spirituale, che attinge la comune radice dell'umanità e della natura. Perciò si potrebbe anche definire l'arte come una natura illuminata e concentrata per mezzo dello spirito [1]. Tra l'arte e la natura sta di mezzo la maniera, che è un punto di vista soggettivo, un pregiudizio, espresso praticamente. Liberarsi dalla maniera è possibile solo in quanto si ha uno stile, intendendo per stile la conversione dell' inevitabile limitatezza individuale in libera limitazione secondo un principio d'arte [2].

Le arti si esprimono sensibilmente. Ora, poichè vi sono due forme d' intuizione sensibile, cioè spazio e tempo, vi sono anche due generi di arte, simultanea e successiva, l'una che concerne principalmente la vista, l'altra l'udito. E due sono le arti della simultaneità e della visione: l'una che rappresenta le forme per sè stesse, l'altra che le rappresenta per mezzo dei colori e dell' illuminazione: scultura e pittura. E vi sono due arti della successione: la musica e la poesia. Tra le une e le altre sta la danza. Questa scala artistica ha ai suoi due punti estremi la materia e lo spirito, perchè la plastica si esprime per mezzo dei corpi, la poesia per mezzo dei pensieri. Più alta di tutte le arti è dunque la poesia, che non è legata ad oggetti già dati, ma crea i suoi oggetti,

---

1 Ibid., pp. 102-103. 2 Ibid., p. 107.

Anzi essa è lo spirito universale che circola in ogni creazione artistica. Infatti nelle rappresentazioni delle singole arti quel che ci solleva sul mondo della realtà abituale in un mondo della fantasia si chiama « il poetico » di esse; quindi la poesia in questo senso significa l' invenzione artistica in genere, l'atto meraviglioso con cui questa arricchisce la natura. E nel tempo stesso che la poesia è l'arte originaria, madre di tutte le altre, è anche l'ultima perfezione *(Vollendung)* dell'umanità, l'oceano in cui rifluiscono tutte le acque che per vie diverse se ne sono allontanate [1].

I tropi e le metafore, che sono il più bell'ornamento dello stile poetico, furono al principio mezzi creati dalla necessità *(Notbehelf)*, a causa della povertà dell'espressione. Per questo riguardo, come per il progresso artistico in genere, si può dire che l'evoluzione consiste nel passaggio dal bisogno al libero gioco. Altri corollari dell'esposta dottrina sono che la poesia precede la prosa; che vi sono sinonimi logici, ma non poetici; che il prosaico nella lingua viene da ciò che l' intelletto potenzia i segni che la fantasia ha originariamente creati: il segno che prima era immagine si muta in concetto [2].

Il pregio principale di questa costruzione sta in ciò che essa fonde in una unità sistematica tutto ciò che l'estetica romantica aveva sparsamente concepito o intravvisto, da Kant, a Herder, a Goethe, a Humboldt, a Schiller, a Schelling, a Federico Schlegel, a Novalis. Con essa si dà per la prima volta un corpo di dottrine che, elaborato, sviluppato, corretto, vige ancora nell'estetica dei nostri tempi.

---

[1] Ibid., p. 112 sgg.

[2] Ibid., pp. 280, 281, 282, 287.

7. La filosofia romantica della religione. — Anche per questo ramo della filosofia romantica, ci occuperemo solo delle manifestazioni secondarie. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel sono stati o saranno studiati a parte. La differenza principale tra i pensatori di primo e di secondo piano sta in ciò, che quelli, dotati come sono di maggior vigore speculativo, pongono il problema religioso in termini sopra-confessionali per discendere deduttivamente alle forme della religiosità positiva; questi hanno preoccupazioni confessionali più immediate, e, quasi per compensare la loro visione più angusta, ci fanno meglio sentire il sapore romantico della loro esperienza religiosa.

Prevale innanzi tutto nei romantici un motivo polemico contro la religione dell' Illuminismo. Questa, secondo Guglielmo Schlegel, muove dall'esigenza di una completa intelligibilità del divino, quindi ripudia tutti i segreti e i misteri delle religioni positive. Ma è irrazionale, egli soggiunge, lo sforzo di voler ricondurre ogni cosa alle condizioni dell' intelligibilità, perchè l'uomo, che è un tessuto di contraddizioni, non si può approfondire nell' invisibile e nell'eterno, senza precipitare in un abisso di misteri. La religione illuministica vuol essere tutta naturale, senza mitologie, immagini, segni e riti. Si vede facilmente di qui che essa è morta per la poesia, che ha qui i suoi punti di contatto con l'esperienza religiosa. Essa inoltre è contro l'antropomorfismo, e quindi contro la Bibbia, che da un capo all'altro rappresenta Dio con immagini umane. Ma non appena l'uomo si pone in una relazione personale con Dio, l'antropomorfismo è inevitabile. Cosa mai v'è in esso d'indegno e di meschino? Tutto, se consideriamo il corporeo con occhi terreni,

come un prodotto di bisogni e godimenti sensibili. Nulla, se lo guardiamo con occhi spirituali, come uno specchio vivente dell'universo. Se la natura non è che il corpo di Dio, l'antropomorfismo prende tutt'altra forma, e acquista un'importanza, che sorpassa di molto l'orizzonte del comune Illuminismo [1].

La mitologia religiosa, che è tanta parte della religiosità positiva, riceve, da questo punto di vista, un valore storico e realistico che l'intellettualismo non può e non sa riconoscere. In una *Storia dei miti del mondo asiatico*, il famoso pubblicista renano Giuseppe Görres afferma che il primitivo uomo è la parola articolata che la terra ha espresso, così come il mondo è la parola di Dio. L'uomo in questo periodo è sonnambulo, e, al pari che nel sonno magnetico, è immerso nella più profonda coscienza del mondo: il suo pensare è un sognare, ma i suoi sogni sono veri, perchè la natura non mentisce. La prima rivelazione di Dio è la materia e il visibile universo; la seconda è la vita; infine nella terza i misteri della natura furono rivelati all'uomo. Così la storia in tutto il suo corso e in tutte le sue fasi rappresenta una creazione divina, in cui l'idea della vita si eleva a una più alta e universale intelligenza di sè. Il divino in sè stesso non ha storia; nel fondo ascoso dell'eternità non c'è corrente, non flusso nè riflusso; solo se la corrente del tempo infinito si apre, comincia con la caduta la successione degli eventi, e con essa la storia, che si può definire come « la vita mondana ed essoterica della divinità ». Con l'ampliarsi dei tempi, con lo sviluppo degli organi, con l'allargarsi del circolo della riflessione, anche la rivelazione si fa più vasta e comprensiva.

---

1 A. W. SCHLEGEL, op. cit., II, p. 74 sgg.

E la religione, se nella sua intima essenza non ha storia al pari di Dio, nella sua positiva estrinsecazione diviene storia, e si sovraccarica di riti, di simboli, di culti, che segnano il suo pellegrinaggio attraverso la mondanità [1].

Concetti affini ritroviamo in *Simbolica e mitologia degli antichi popoli* del Kreuzer. Il simbolo è anche per lui la mediazione dell'antitesi immanente ad ogni rappresentazione che il finito si sforza di dare dell'infinito. In esso v'è un concetto universale che appare e sfugge, e appena vogliamo fissarlo ci si sottrae. Come il gioco dei colori dell'arcobaleno sorge dall'immagine del sole rotta da un'oscura nube, così la semplice luce dell'idea si rompe nel simbolo in un raggio colorato [2]. E il Müller, nei *Prolegomeni a una mitologia scientifica*, smentisce la veduta illuministica di una creazione intenzionale dei miti, secondo cui qualcosa di già riconosciuto come non vero vien rivestito dell'apparenza della verità. Per lui invece, nella unione dell'ideale e del reale, in cui consiste l'essenza del mito, deve esservi una certa necessità che sfugge alla consapevolezza e all'intenzionalità degli stessi artefici. Cosicchè la questione, se il mito proceda da uno o da molti, dal poeta o dal popolo, non coglie l'essenziale: il narratore è egli stesso la bocca con la quale tutti parlano [3].

Queste premesse metodologiche erano le più adatte a promuovere l'intelligenza storica e insieme

---

1 J. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (*Reihe Romantik*, vol. 13°), pp. 65-67.

2 Fr. Kreuzer, *Symbolik der Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (1810-12, *Reihe Romantik*, vol. 13°), p. 83 sgg.

3 O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie* (vol. cit.) p. 102.

ad accentuare il significato anti-intellettualistico e vitale della mitologia cristiana, verso la quale gli animi spontaneamente si orientavano, dopo la crisi dell' irreligiosità rivoluzionaria. Il cristianesimo doveva apparire come l' incarnazione più perfetta dell' infinito nel finito, dell'eterno nella temporalità. Il fatto storico della sua rivelazione si caricava così di un arcano significato extra-storico, senza nulla perdere della sua positività e concretezza, mediante un'ardita interpretazione e trasfigurazione simbolica, che lo rituffava nelle sue fonti divine. Ed è anche facilmente spiegabile che, tra le varie forme storiche della religiosità cristiana, avesse la preferenza, agli occhi dei romantici, quella cattolica, in cui il « mantello essoterico » della divinità è più ampio e ricco, a preferenza di quella protestante, dove l' interiorità del rapporto tra Dio e l'uomo non ha un'estrinsecazione adeguata. Di qui le numerose conversioni dei romantici al cattolicesimo, a partire da quella di Federico Schlegel, che parvero apostasie ed erano, o volevano essere, atti di fedeltà a un credo filosofico-religioso, fondato sul concetto di una progressiva teofania storica. Il cattolicismo dei romantici è il primo modello di quello che sarà il modernismo di un Newmann o di un Loisy. Malgrado la sua rigida ortodossia, esso ha un innegabile fondo ereticale, perchè la coscienza della storicità della rivelazione e dell'universalità del miracolo che in essa si produce, è già un superamento del concetto ortodosso della rivelazione e del miracolo. E l'eterodossia è, più che in ogni altro romantico, patente nel cattolico Baader, che ha cercato di fondere in un simbolismo sincretistico la teosofia mistica del protestante Boehme con la teologia cattolica tradizionale.

8. Etica e politica romantica. — Come s'è detto nell'introduzione a questo capitolo, l'etica romantica è dominata dall'esigenza di superare il dualismo kantiano tra inclinazione e dovere e di conquistare una visione unitaria della vita morale. L'amore è il concetto che fa da mediatore dell'antitesi, perchè, da una parte procede dallo stesso impulso spontaneo che suscita le inclinazioni, dall'altra si eleva a un piano spirituale e razionale, dove i rapporti e le connessioni umane espresse dal dovere e dalla legge sono rifuse in una superiore unità organica. Anche per questo riguardo l'etica cristiana suggerisce ai romantici la via della mediazione, con la sua dottrina del riscatto dalla servitù della legge per mezzo dell'amore. Alla fondazione di una filosofia erotico-religiosa ha più di ogni altro contribuito il Baader con le sue *Proposizioni di una filosofia erotica* e con altri scritti minori, uno dei quali *Sulla fondazione dell'etica mediante la fisica*, dove l'amore è fatto scaturire dalla forza fisica dell'attrazione, potenziata e idealizzata attraverso i gradi superiori dell'organizzazione cosmica.

Nella politica, l'individualismo e il cosmopolitismo erano stati i due poli della mentalità preromantica. E anche qui il romanticismo ha cercato il superamento dell'antitesi nel concetto di nazione. V'è, al di sopra delle singole personalità, il genio della stirpe, la nazione germanica coi suoi tratti differenziali e non confondibili, che ne fanno una individualità vivente e organica. Essa ha la sua lingua, le sue tradizioni, i suoi costumi, che non traggono origine da artifizi e da convenzione (come lo stato, nella concezione illuministica), ma da spontanei e creativi movimenti e atteggiamenti dello spirito storico. E ad essa si volge l'anima romantica

con lo stesso amore con cui aveva scrutato sè stessa, e vi ritrova, in un grado più elevato, la stessa libertà che presiede alla formazione degli individui.

Lo storicismo romantico non è che il riconoscersi della personalità in una sfera sempre più ampia. Il lontano passato si trasfigura al vitale contatto e svela i suoi nascosti tesori. La nazione è una vita totale che racchiude in sè molte vite particolari; ed appartiene specialmente al genio tedesco, anche nelle sue più remote manifestazioni medievali, quel gusto delle personificazioni ideali, di cui l'arida e logica mentalità dei romani fu del tutto ignara. Così, ai già ben disposti indagatori, si rivela un ricco mondo di « persone »: società, corporazioni, comuni, università, classi, associazioni religiose, e tutta una fitta rete di rapporti giuridici e politici, con cui quella complessa molteplicità si compone nella gotica rigidezza dell'unità nazionale.

Queste esperienze storiche sono il migliore antidoto dell'astratto razionalismo e cosmopolitismo rivoluzionario, che converte gli individui in atomi, e, avendo distrutto i loro legami organici, pretende poi rifarli con artifizi e convenzioni, immemore di quelle esigenze della libertà umana, che esso stesso ha rivelato. E attraverso la nazione, il romanticismo tedesco impara a sentire più altamente il valore dello stato.

Nella filosofia di Novalis, accanto alle affermazioni più individualistiche, noi troviamo la formulazione dell'esigenza che l'idea dello stato debba penetrare più addentro nella vita degl'individui, per la ragione che, quanto più viventi e spirituali sono i membri, tanto più vivente e personale è lo stato. In Federico Schlegel, poi, che più di ogni altro romantico s'era mostrato acceso di radicalismo

repubblicano, la svolta conservatrice è anche più brusca. Per lui l'amore dello spirito nazionale diviene bisogno di reintegrare tutti gli ordinamenti in cui quello spirito si è realizzato nella sua storia. Quindi, il vero stato nazionale che egli vagheggia è quello della monarchia feudale, col popolo ordinato per ceti, sui quali predomina l'aristocrazia guerriera. Alla domanda: che cosa è una Nazione?, Giuseppe de Maistre aveva risposto che « è il sovrano e l'aristocrazia ». E l'ideale di Schlegel collima perfettamente con questa veduta. Della crisi politica di Fichte abbiamo già parlato: sopra un piano più moderno, essa segue una curva analoga.

Il nazionalismo conservatore, verso il quale si avvia il romanticismo tedesco, è molto affine a quello di Burke, anch'esso orientato verso la storia e rispettoso della continuità e della tradizione. In nessun altro paese come in Germania, l'opera del Burke ha avuto lettori e interpreti devoti. Il Gentz e il Goerres sono stati i primi tra questi, e col loro temperamento reazionario hanno aggravato e peggiorato il senso anti-liberale di molti spunti burkiani. E Adamo Müller, che procede da essi, nei suoi *Elementi dell'arte di Stato*, ha potuto dare una intuizione dell'organicismo statale, dove tutti i residui contrattualistici del giusnaturalismo sono eliminati, e lo stato vige come una comunione « della vita totale interiore ed esteriore di una Nazione, in un unico tutto, grande, energico, infinitamente mosso e vivente » [1].

L'idea della nazione è stata mediatrice di questa assunzione dello stato alla concezione organica dell'individualismo romantico. Attraverso di essa, quelle idealità culturali ed etiche, che il pensiero tedesco

---

1 A. Müller, *Elemente der Staatskunste*, I, 51.

dell'età rivoluzionaria aveva sottratto allo Stato, considerandole come esclusiva pertinenza degl'individui, vengono reintegrate nell'attività statale. E le stesse attribuzioni giuridiche dello stato subiscono, a loro volta, un'innovazione spirituale profonda. La scuola storica del diritto, che s'inizia con l'Hugo e col Savigny, combatte lo spirito rivoluzionario in questo suo ultimo rifugio. Al razionalismo che faceva del diritto un principio innato, egualmente valido per tutti gli uomini e disciplinato da pure leggi di ragione, la scuola storica contrappone, come s'è visto, l'idea di un diritto come produzione spontanea e organica dello spirito nazionale, non diversamente dalla lingua, dai costumi e da tutte le altre istituzioni popolari.

Se qui l'idea dello sviluppo, in antitesi con le ipostasi statiche del giusnaturalismo, rappresenta un'istanza assai più moderna, pure la suggestione conservatrice e reazionaria, che è nel generale spirito storico del tempo, attenua questo accento di modernità e volge gli animi a un tentativo anacronistico di ripristinazione del vecchio diritto germanico. Lo storicismo non dissimula le sue simpatie per la bizzarra architettura gotica del diritto consuetudinario, che la rivoluzione francese aveva preteso radere al suolo, e che ai ricercatori e studiosi dei primi decenni del secolo XIX appare come la più schietta e incontaminata espressione dello spirito nazionale.

Ma i romantici, coi loro sogni medievalistici e il loro fervore nazionale e statale, sono agitati da una intima contraddizione. In odio al sovvertimento rivoluzionario che ha prostrato la loro patria, essi vogliono ritrovare la fonte delle energie nazionali e creare lo stato forte, che esprima l'unità organica

della nazione. Tuttavia, lo studio storico della vita nazionale germanica li trasferisce in un'età, in cui, pur ritrovando l'anima del popolo nella sua schiettezza, non trovano neppure l'embrione di quello stato che vagheggiavano. Nel Medio Evo, infatti, lo stato germanico non è che un'ombra; e, quel ch'è peggio, ciò che di concreto e di reale offre la politica medievale è più vicino alle concezioni contrattualistiche dell'aborrito giusnaturalismo, che non al loro ideale dello stato romano. Ivi, la fonte della potenza del principe è nella proprietà, a cui sono connessi poteri sovrani; le fonti dei rapporti tra il principe e il popolo sono i patti privati, analoghi, almeno per questa loro natura privatistica, al contratto sociale dell'astrattismo democratico. Un diritto pubblico che, separando nettamente la sovranità dalla situazione patrimoniale, ponga in essere un vero e proprio stato, vi manca del tutto, e, per ironia profonda, esso comincia a nascere proprio per opera di quell'astrattismo democratico che, sopprimendo la feudalità, indica l'unica maniera di distinguere la vita privata dalla pubblica, il patrimonio dalla sovranità. I romantici sono spinti a odiare quel che dovrebbero amare e ad amare quel che dovrebbero odiare; assetati di concretezza, essi vivono nel mondo dell'astrazione e del sogno. Il gusto per tutto ciò ch'è organico fa loro ripudiare, non soltanto la rivoluzione, ma anche quel che essi chiamano il meccanismo burocratico e militare della monarchia di Federico, cioè tutte le fasi più moderne dell'evoluzione dell'organismo nazionale. L'amore della storia si converte in ultima istanza per essi in un feticismo anti-storico, cioè nell'esaltazione di un'età a danno di tutte le altre e delle leggi stesse del divenire storico.

Questa mentalità anacronistica ha la sua espressione più tipica nell'opera dello Haller sulla *Restaurazione della scienza dello Stato.* Qui noi troviamo la esaltazione della forza in antitesi con l'astrazione del diritto: è legge di natura che il più potente domini sul meno potente e che, in luogo di un'impossibile e vana indipendenza di tutti gli uomini, si dia l'indipendenza di alcuni e la soggezione di altri. La fonte di questa autonomia è la proprietà, in cui risiede anche l'origine del dominio. E un principato non è che un'esistenza privata, una grande signoria patrimoniale; quindi esso è fatto per il principe, e non viceversa. Il potere e l'esercizio del governo sono nelle sue mani un diritto e non un dovere, appunto perchè ogni uomo ha il diritto di disporre di tutto ciò che gli appartiene e di esercitare una libertà legittima in proporzione dei suoi mezzi. Niente appare allo Haller più rettorico e falso del compito che attribuiva Federico II al principe, di essere il primo funzionario dello stato; egli è « domino » nel più schietto significato di questa parola e non dipende che da Dio, di cui è una specie di funzionario sulla terra. E, in odio al contrattualismo dell'età rivoluzionaria, Haller vagheggia la reintegrazione del contrattualismo particolaristico e frammentario della società feudale che vanifica lo stato. In nessuno scrittore la contraddizione tra lo stato forte e veramente monarchico e la effettiva dispersione dei diritti e delle funzioni statali appare così evidente come in questo scrittore, a cui lo spirito reazionario dei tempi riserbava l'inaspettato onore di vedere i suoi sogni anacronistici entrare nella realtà politica, offrendo il motivo ispiratore alle riforme del romantico re Federico Guglielmo IV.

Questa conversione del romanticismo alle utopie medievalistiche, se da una parte sottrae alla mentalità liberale e borghese alcune delle forze migliori, dall'altra parte, con la sua stessa esagerazione, riabilita le tesi del liberalismo. Se in quella si esprime lo spirito della vecchia Germania aristocratica e feudale, in questa si manifestano le esigenze della Germania moderna: la nazione vivente ha una pretesa da far valere, non meno fondata di quella che rivendica la nazione che ha vissuto. Il grande problema che la presenza delle due opposte correnti pone alla coscienza politica tedesca è di cercare una equazione tra l'una e l'altra, che concilii l'esigenza del passato con quella del presente e dia una formulazione più veramente storica della continuità della vita nazionale. Tra l'astratto razionalismo dei rivoluzionari, che vuol far *tabula rasa* del passato, e lo storicismo non meno astratto dei reazionari che vuol far *tabula rasa* del presente, v' è posto per una concezione sintetica che, storicizzando la ragione, dia un denominatore comune alle diverse fasi dell'evoluzione politica, e compenetri l'individuo e lo stato, le leggi formali e i costumi tradizionali, gl' interessi patrimoniali delle classi e la sovranità di diritto pubblico. Questa concezione sintetica, nella sua linea più imponente, è opera di Hegel [1].

9. FEDERICO SCHLEGEL. — Chiuderemo questa nostra rassegna storica della filosofia del Romanticismo con una breve illustrazione delle due personalità più

---

[1] Ho attinto la materia di questo paragrafo alla mia *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1941². Si veda anche MEINECKE, *Cosmopolitismo e stato nazionale* (tr. ital.).

interessanti che essa ci offre, e che riflettono, come in un mobile specchio, tutti gli aspetti dello spirito romantico nel suo divenire: Federico Schlegel e Federico Hardenberg (Novalis).

Federico Schlegel (1772-1829) è stato l'araldo irrequieto e rumoroso del nuovo movimento. Dotato di un'estrema sensibilità alle variazioni dell'ambiente, egli ha saputo esprimere con brevità ed efficacia epigrammatica i tre momenti — estetico, religioso, filosofico — dell'evoluzione romantica, nella loro successione e nel loro intreccio; ma non ha avuto la forza logica per coordinare le sue sparse vedute in un'unità organica, ed è rimasto un cesellatore di frammenti, pur con vaghe aspirazioni verso qualcosa di compiuto e di totale. O per meglio dire, egli ha iniziato e concluso la sua vita letteraria con due opere di largo respiro; ma agli esordi non aveva trovato la sua via, al termine l'aveva perduta: la sua produzione migliore è quella dei *Frammenti* del *Lyceum* e dell'*Athenaeum* e di brevi e luminosi saggi sulla poesia e sul romanzo.

Al periodo più giovanile appartiene lo scritto *Sullo studio della poesia greca*, concepito nello spirito del nuovo umanesimo. Ivi, precorrendo lo Schiller, ma lasciandosi guidare dagli esempi di Winckelmann e di Goethe, egli oppone la poesia antica alla moderna, apprezzando nella prima il gusto del primitivo, dell'ingenuo, del limitato; ma svalutando alquanto la moderna come troppo amante del caratteristico, del riflessivo, del meramente espressivo, che assai di rado riesce ad elevarsi al bello [1]. L'epilogo romantico del neo-classicismo non appare ancora in questo scritto, che risulta perciò molto

[1] V. SANTOLI, *F. Schlegel estetico e critico*, 1935, p. 25 sgg.

inferiore a quello di Schiller sulla *Poesia ingenua e sentimentale*.

Ma nei frammenti un grande progresso verso questa meta è compiuto e il nuovo verbo è annunziato. Sotto l'influsso della *Dottrina della Scienza* di Fichte, Federico scopre l'essenza della poesia moderna nel divenire spirituale [1], inteso però, non alla maniera dello *Sturm*, come una corrente che tutto travolge, ma come un movimento progressivo e insieme riflesso, articolato nei suoi momenti, al pari dell'Io fichtiano. Il classicismo è ciò che dà il ritmo a questo moto. « Finchè l'artista è entusiasmato, rimane, rispetto alla comunicazione, in una condizione almeno illiberale, perchè egli vorrà dir tutto, com'è falsa tendenza dei giovani genii o pregiudizio dei vecchi imbrattacarte, disconoscendo con ciò il valore e la dignità dell'auto-limitazione, che è per l'artista come per l'uomo la prima cosa e l'ultima, la più necessaria e la suprema. La più necessaria, perchè là dove uno non si limita, lo limita il mondo, ed egli diventa così uno schiavo » [2]. Ma l'efficacia del limite sta non soltanto nell'esser posto, bensì ancora nell'esser superato. E la tonalità psicologica di questo superamento è, come sappiamo, l'ironia, frutto di una riflessione che si eleva sul limite, adeguandosi all'infinità dell'impulso della vita spirituale. L'ironia rappresenta perciò un'istanza filosofica immanente, non solo alla poesia, ma a qualunque attività umana a cui la mediazione del limite è connaturata. Così « tutta la storia della poesia moderna è un continuo commento al breve testo

---

1 F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, tr. dal Santoli, 1937. Frammenti del *Lyceum*, fr. 93.

2 Ibid., fr. 37.

della filosofia: ogni arte deve diventare scienza e ogni scienza arte; poesia e filosofia debbono essere unite »[1].

Da questa unione nasce « la poesia romantica, che è una poesia universale progressiva. Il suo fine non è solo quello di riunire nuovamente tutti i separati generi poetici e di porre in contatto la poesia con la filosofia e la rettorica; ma essa vuole, e deve anche, ora mescolare ora combinare poesia e prosa, genialità e critica, poesia d'arte e poesia ingenua, render viva e sociale la poesia, poetica la vita e la società, poetizzare lo spirito, riempire e saturare tutte le forme dell'arte col più vario e schietto materiale di cultura, e animarle con vibrazioni di *humor*... La poesia romantica è ancora in divenire; anzi, questa è la sua vera essenza, che può solo divenire e mai essere... Essa solo è infinita, come essa sola è libera, e riconosce come sua legge questa sola: che l'arbitrio del poeta non soffra legge alcuna »[2]. E, come la filosofia, in tanto acquista valore in quanto è critica, cioè rappresenta insieme col prodotto anche il producente, così anche la poesia deve, in tutto quello che rappresenta, rappresentare anche sè medesima, ed essere in un tempo poesia e poesia della poesia[3]. Questo potenziamento filosofico della poesia è anche un potenziamento della natura nell'arte. « Che cosa sono i poeti di fronte alla poesia informe e incosciente che si muove nella pianta, che irraggia nella luce, che sorride nel fanciullo, che riluce mutevole nel fiore della giovinezza, che arde nel petto amante delle donne? Questa è la

[1] Ibid., fr. 115.
[2] Ibid., *Frammenti dell'Athenaeum*, fr. 97 (116 dall'ediz. Minor).
[3] Ibid., fr. 162 (238 Minor).

prima, originaria poesia, senza la quale non ci sarebbe certamente nessuna poesia delle parole ». « Come il nucleo della terra si rivestì da sè stesso di formazioni geologiche e di piante, come la vita sorse da sè medesima su dal profondo, e tutto fu pieno di esseri che si moltiplicarono gioiosamente; così anche la poesia fiorisce da sè su dall' invisibile forza dell'originaria umanità, qualora il raggio riscaldante del sole divino la tocchi e la fecondi » [1].

La poesia filosofica dei moderni manca ancora di un centro, quale era la mitologia per la poesia ingenua degli antichi; essa deve crearselo. La nuova mitologia verrà a noi per una via opposta a quella dei classici, che fu la prima fioritura della fantasia, sollecitata dalle impressioni più immediate e vivaci del mondo sensibile. Essa dovrà venire dalle più remote profondità dello spirito. Un segno lo troviamo nel grande fenomeno dell'epoca, nell' idealismo. La grande rivoluzione in corso investirà tutte le scienze e tutte le arti; essa è già operante nella fisica, dove l' idealismo eruppe già di per sè, prima che essa venisse toccata dalla bacchetta magica della filosofia; e presto dovrà operare anche nella poesia, traendo dall' idealismo un realismo simbolico e mitologico. « Cos'altro è infatti una bella mitologia, se non una espressione geroglifica dell' incostante natura in una trasfigurazione di fantasia e di amore? Un grande privilegio ha la mitologia: ciò che altrimenti fugge eternamente la coscienza, per mezzo di essa è possibile contemplare in maniera sensibile-spirituale. » E Federico immagina di vedere il mondo degli antichi riempirsi delle personificazioni della nuova fisica e animarsi al magico tocco del panteismo di

---

1 Ibid., *Dialogo della poesia*, pp. 160-161.

Spinoza! « Come tutto apparirà — aggiunge nel suo ingenuo fervore — in uno splendore nuovo, pieno di nuova vita! »[1].

Ma la sua immaginazione incostante non può a lungo fermarsi tra i vaghi miraggi dell'avvenire. Tornando al presente, essa trova i tratti specifici della poesia romantica moderna, in opposizione con l'antica, nell'indistinzione tra apparenza e realtà (al limite: il fiabesco), tra il serio e lo scherzoso (l'ironico), e principalmente nel fondamento storico su cui riposa. E dicendo poesia romantica moderna, egli non intende riferirsi alla letteratura contemporanea (a eccezione di Goethe, che incarna il suo ideale più alto), ma ai più antichi tra gli autori moderni, a Shakespeare, a Cervantes, alla poesia italiana, « in quell'età dei cavalieri, dell'amore e delle fiabe, dalla quale deriva la cosa e la parola stessa ». E conclude il suo *Dialogo sulla poesia*, dicendo che « dev'essere chiaro come e perchè io esiga che ogni poesia debba essere romantica, ma invece detesti il romanzo, in quanto pretende essere un genere a parte »[2].

Purtroppo, non lo ha detestato abbastanza, ed è stato egli stesso autore di uno dei più brutti romanzi del Romanticismo: la *Lucinda*. L'esempio del *Meister*, prima ammirato come una delle tre più grandi tendenze dell'epoca[3], poi criticato per il suo epilogo anti-romantico[4], ha indotto anche lui, come

---

1 Ibid., pp. 192-197.

2 Ibid., p. 214.

3 Ibid., fr. 143 (fr. 216 Minor).

4 Ibid., p. 265 (Goethe): « Non è lecito asserire che sia intenzione dell'autore combattere la poesia, sebbene si possa asserire che questo sia un romanzo anti-romantico, il quale attraverso il moderno riconduce all'antico (come dal peccato alla santità) ».

tutti gli amici del suo gruppo, a scrivere un romanzo, che sarebbe dovuto essere romantico da cima a fondo, e avrebbe dovuto rappresentare la catarsi finale dell'amore, attraverso le esperienze più decettive e peccaminose. Per fortuna, gli mancò la lena per condurlo a termine; nel corso stesso della redazione, la sua irrequieta ispirazione, subendo l'influsso di Schleiermacher, venne spostando il proprio centro dall'arte alla religione, dove doveva trovare il suo finale riposo.

Ma i frammenti sulla religione, pubblicati intorno al 1800, rivelano ancora una certa vivacità. In questo tempo, più che a convertirsi a una religione positiva, egli pensava a fondare una nuova religione, come aveva pensato a fondare una nuova poesia. E il presentimento di essa si rivela in una serie di scorci epigrammatici, che risentono della recente lettura dei *Discorsi* di Schleiermacher. « È tempo di strappare il velo d'Iside e di rivelare il mistero. Chi non può sopportare la vista della dea, fugga o perisca ». « Religioso è chi vive soltanto nell'invisibile, di fronte al quale ogni cosa visibile ha la sola verità di un'allegoria ». « Religione è l'anima cosmica vivificante della cultura, il quarto elemento invisibile che si aggiunge alla filosofia, alla morale e alla poesia, e che, simile al fuoco, quando è contenuto, opera silenziosamente benefico, e solo per violenza ed eccitamento esterno erompe terribilmente distruttore ». « Liberate la religione e un'umanità nuova avrà principio » [1].

Questa religione non ha nulla di confessionale e di positivo. Essa non fa neppure il nome di Dio, perchè « Dio non lo vediamo, ma da per tutto ve-

---

1 Ibid., *Idee*, pp. 1, 2, 4, 7.

diamo il divino: nel cuore di un uomo virtuoso, nella profondità di una vivente opera umana ». Mediatore del divino non è il Logo, ma « colui che avverte il divino in sè e si sacrifica e si annienta per annunciarlo e per parteciparlo a tutti gli uomini con la parola e con le opere ». « Organo per cercare e scoprire questa religione è la filosofia, e chi l'ha scoperta parlerà il linguaggio della poesia. » « Senza poesia, la religione diviene oscura, falsa e malvagia; senza filosofia, dissoluta in ogni lussuria, lasciva fino all'esaurimento. » Ma bisogna ancora che essa si congiunga con la morale: « Separate completamente la religione dalla morale, ed avrete tutta l'energia del male nell'uomo, il terribile, crudele, furioso e inumano principio che è riposto originariamente nel suo spirito ». D'altra parte, « rendete umana la vostra vita e avrete fatto abbastanza; ma senza un elemento divino non giungerete mai all'altezza dell'arte e alla profondità della scienza ». « La religione deve circonfluire da per tutto, come l'elemento suo proprio, lo spirito dell'uomo morale: questo luminoso caos di pensieri e di sentimenti divini è ciò che chiamiamo entusiasmo » [1].

Da questo punto di vista, Federico giudica religiosa la Rivoluzione francese. « I pochi rivoluzionari erano mistici, come solo i francesi dei nostri giorni sanno essere. Essi costituirono il loro essere e il loro agire come religione; ma nella storia futura la missione e il merito supremo della Rivoluzione appariranno quelli di aver dato l'incitamento più violento alla religione che sonnecchiava. » E anche Fichte, al quale veniva mossa l'accusa di ateismo, rientra in questa larga e fervida religiosità: « Fichte

---

1 Ibid., fr. 18, 34, 44, 68, 132, 149.

avrebbe dunque attaccato la religione? Se essenza della religione è l' interesse al soprasensibile, tutta la sua dottrina è religione in forma di filosofia »[1].

Ma, passati appena pochi anni, Federico si convertiva al cattolicesimo e alla reazione politica, e, trasferitosi a Vienna, vi professava dei corsi di lezioni sulla *Filosofia della vita*, sulla *Filosofia della storia*, ecc., sconfessando ed espungendo dalla raccolta delle sue opere tutto ciò che aveva prodotto nei pochi anni di fervore giovanile. È una povera cosa la sua *Filosofia della vita*, che vuol conservare alcuni elementi del nuovo spiritualismo, come la vita, la coscienza, l'unità del cosmo, ma senza il soffio animatore dall' interno, dovunque ponendo l'epilogo dell'attività fuori di essa, in un Dio dall'antico volto, e, quel ch'è peggio, con continue, senili querimonie sugli errori e sui traviamenti dei moderni. E la *Filosofia della storia* è anch'essa una palinodia dei principii rivoluzionari e liberali accolti con entusiasmo nella giovinezza, una diatriba contro lo Stato protestante e contro la filosofia dell'assoluto, un atto di fede nella Restaurazione e nella Santa Alleanza.

Il soffio dello spirito che per un momento l'aveva investito era passato oltre, lasciando dietro di sè un mucchio di foglie secche.

10. Novalis. — La sorte è stata forse più benigna a Novalis col farlo morir giovane, nel fiore della sua attività di pensatore e di poeta, prima di dar lo spettacolo penoso di una precoce decadenza.

---

[1] Ibid., fr. 94, 105.

Questa era, per lui come per Federico, inevitabile, perchè il suo pensiero non era capace di sviluppo: poteva arricchire di qualche nuova sfaccettatura, e quindi di qualche nuovo riflesso, il prisma attraverso il quale contemplava il mondo; ma a lungo andare, questo gioco di luci sarebbe apparso troppo dilettantesco e monotono. Già qualche contemporaneo più acuto, come Schelling, cominciava a stancarsene e a smorzare l'entusiasmo che sollevava intorno a sè il fanciullo prodigio, la cui fantasia sapeva trovare un'immagine per ogni pensiero, e il cui sentimento sapeva dare un'inflessione romantica ad ogni immagine. L'acutezza della sua sensibilità dava, e dà tuttora, l'impressione di una profondità maggiore di quella che in realtà egli abbia raggiunto. Steffens diceva di lui, che parlava come da un profondo passato dello spirito [1]; e forse è questo velo di sogno che conferisce una maggior forza di suggestione ai suoi scritti.

Nella massa delle composizioni novalisiane, per la maggior parte frammentarie, noi possiamo portare un certo ordine, aggruppandole intorno a pochi centri principali, dai quali, di volta in volta, s'irradia il suo interesse spirituale. Di un vero sviluppo speculativo non è da parlare, per le ragioni già dette; ma il suo noviziato filosofico comprende una prima fase d'interessi critico-naturalistici, che si accentrano intorno all'idealismo magico; più tardi questo idealismo prende un carattere etico-religioso; infine ha il sopravvento l'elemento morboso della sua natura, e passano al centro dei suoi pensieri le considerazioni sulla morte e sulla notte che avvolge ogni cosa.

---

1 R. Huch, *Die Romantik*, I, p. 75.

L'idealismo magico non è un sistema, ma un filo che collega sparse idee suscitate dall'incontro dell'idealismo kant-fichtiano con la magia naturale delle scienze fisiche. Poichè è la forza dello spirito, che agendo in seno alla natura crea questa magia, ecco che lo spirito stesso diviene un mago, che è operatore di miracoli e, nel tempo stesso, è vivente miracolo dell'universo. Un ulteriore sviluppo della potenza spirituale dovrà darci il pieno dominio sulla natura e la capacità di plasmarla a nostro arbitrio, convertendo in azione volontaria quel che finora è in gran parte inconsapevole e involontario influsso. Il corpo dovrà essere il docile strumento per questa attiva trasformazione del mondo, una volta che sarà docilmente asservito alla volontà, che è la facoltà magica per eccellenza [1]. L'idealismo di Novalis vuol pertanto essere un idealismo pratico, e non è che un sogno di poeta.

Le premesse metafisiche del vagheggiato sistema sono attinte a Kant e a Fichte. Del Criticismo Novalis dice che è la dottrina che nello studio della natura c'indirizza verso noi stessi e nello studio di noi stessi c'indirizza verso la natura. Esso ci fa presentire la natura come un essere umano, sì che noi dobbiamo e possiamo intendere tutto quello che avviene fuori di noi, come intendiamo noi stessi e i nostri casi [2]. Ma il Criticismo non è intelligibile senza Fichte, che dà un senso unitario alla nuova «enciclopedia» iniziata da Kant, e volge tutta la massa delle conoscenze in servizio dell'azione. Ma neppur Fichte riesce a portare a termine il suo compito, perchè gli manca il senso della natura e del-

---

1 NOVALIS, *Schriften*, ed. Minor (4 voll.), 1907, II, fr. 82, p. 202.

2 Ibid., fr. 25, p. 180.

l'arte, con cui solo è possibile che l'universo si risvegli a una vita spirituale. Fondere insieme questi vari elementi è il vero compito preliminare dell'idealismo magico, che vuol essere insieme uno schietto realismo, perchè non solo deve interpretare la natura in termini spirituali, ma anche lo spirito in termini naturali, in modo che una stessa vita circoli da per tutto.

Una massa impotente di frammenti è dedicata alla preliminare illustrazione della corrispondenza tra i due mondi, su cui potrà fondarsi la nuova magia. La natura non è che un indice enciclopedico o un piano del nostro spirito; e ogni esperienza che abbiamo di essa ha un significato magico. « Noi sappiamo qualche cosa solo in quanto la facciamo. E quanto più prontamente possiamo produrla, tanto meglio la sappiamo » [1]. In ogni ordine di fenomeni si dà una forza spirituale imprigionata in un'esistenza fisica: « Impulso e spazio hanno molta affinità, ogni corpo è un impulso esteso ». « Ogni corpo trasparente è come in uno stato più alto; pare che abbia una specie di conoscenza. » « Forza riproduttrice è elasticità organica. » « Il sentimento è movimento organizzato. » « Un figlio è un amore divenuto visibile. » « Il nostro pensiero è una galvanizzazione, un contatto dello spirito terreno dell'atmosfera spirituale con uno spirito divino, estraterreno. » « Se la nostra vita corporea è una combustione, non è una combustione anche la nostra vita spirituale? » « Il suono sembra essere null'altro che movimento spezzato, come il colore è luce rotta... Colore è anche uno stato neutrale della materia e della luce, uno sforzo della materia per diventare luce, o un op-

[1] Ibid., II, fr. 69, p. 198; fr. 45, p. 187.

posto sforzo della luce per diventar materia... Ma sarebbe allora ogni qualità uno stato interrotto, nel senso spiegato? Le forme cristalline non sarebbero una forza di gravità interrotta? »[1].

Caratteri razionali si mescolano a caratteri artistici, in questa rapsodia dello spirito attraverso il mondo fisico. « La natura ha spirito, *humor*, fantasia, ecc. Speialmente nel mondo naturale la natura ha più spirito, perciò è più umoristica. » Ma d'altra parte, « il meglio delle scienze è il loro ingrediente filosofico, come la vita nel campo organico. Defilosofizzate la scienza; che più resta? Terra, aria e acqua ». « Filosofismo è l'analogo più alto di organismo. » « Sono possibili i giudizi sintetici a priori? equivale a chiedere: « v'è una ragione magica? » « Abitudine è un'arte diventata natura; le leggi della natura, sono leggi dell'abitudine. » « I fenomeni sono differenziali delle idee. » « La fisica non è sulla giusta via finchè non procede fantasticamente, arbitrariamente, e insieme stretta e legata nel suo lavoro... Il mondo è un pensiero legato... La vera via idealistica del fisico non è di spiegare da ciò ch'è semplice e diviso il composto e connesso, ma viceversa. Da uno stato di natura non vien mai uno stato d'animo, ma sì da uno stato d'animo uno stato di natura. Dalla sensibilità si spiega la gravità, non viceversa. Al mondo spirituale appartiene il primo capitolo della fisica. » « Annullare il principio di contraddizione è forse il più alto compito della logica. » « Tutto ciò ch'è divino ha una storia, e la natura, questo unico tutto con cui l'uomo può paragonarsi, non dovrebbe essere, come l'uomo, con-

---

[1] Ibid., II, fr. 103, 113, 108, 109, 128, 155, 225.

cepita in una storia, o, ciò ch'è lo stesso, avere uno spirito? »[1].

Migliaia di frammenti si rincorrono così, senza ordine e senza nesso apparente. Ma lo studioso esperto della letteratura del Romanticismo potrebbe facilmente rintracciare i loro interni legami e perfino identificare le letture che li hanno suggeriti. Perciò Novalis è lo scrittore più citato nelle storie di questo periodo, come colui che ha saputo riflettere e rifrangere con la più grande varietà tutte le movenze e le sfumature dello spirito romantico. Noi non c'indugeremo nella ricostruzione del suo pensiero; tanto varrebbe riscrivere *sub specie novalisiana* l'intera storia che abbiamo già scritto, col rischio (a cui non ha saputo sottrarsi il Dilthey, e più di un altro con lui) di aggiungere di nostro quel che manca a Novalis, cioè l'ordine metodico, o il « ritmo mentale », secondo la sua stessa definizione. Vogliamo segnalare piuttosto il mutamento, che per effetto d'una interna cesura della sua vita s'è prodotto nella sua visione del mondo e che coincide con una nuova fase dell'evoluzione romantica. La morte della fidanzata e poi la malattia che ha condotto lui stesso alla tomba sono stati gli eventi decisivi di questa trasformazione, da un giovanile estetismo a un decadentismo etico-religioso.

La fase dell'idealismo magico è ancora animata dalla fiducia nella vita e dal sentimento della forza creativa della magia naturale ad essa immanente. La vita crea come l'artista, per la gioia di creare, senz'altro fine riposto che l'espansione delle sue

---

[1] Ibid., II, fr. 118 (p. 208), fr. 62 (p. 124), fr. 26 (p. 181), fr. 342 (p. 290), fr. 470, 529, 578; *Die Lehrlinge zu Sais* (IV, p. 30).

energie, ed è come l'artista immaginosa, inventiva, improvvisatrice. Il suo capolavoro è l'amore, misterioso e magico confluire in unità di esseri separati, per realizzare la loro comune e più profonda essenza. Ma l'esperienza stessa della vita pone Novalis di fronte alla malattia e alla morte, ed egli n'è dapprima turbato e scosso, ma poi ne resta affascinato, e inneggia alla malattia e alla morte, come necessario compimento e perfezione della realtà spirituale. In questa nuova fase la norma della natura non è più la fantasia dell'artista, ma il valore etico. « Il sistema della morale deve diventare sistema della natura. Tutte le malattie rassomigliano a peccati in ciò, che sono trascendenze. Così l'uomo vuol diventare Dio, e pecca. E pecca la pianta per voler diventare animale, la pietra, per voler vegetare » [1]. Ma intanto, le malattie segnano la superiorità dell'uomo sulle piante e sugli animali. Più misero egli è, e più si fa ricettivo alla morale e alla religione; i suoi malanni sono il tirocinio per l'arte della vita e per la formazione del sentimento. Perfino l'amore non è altro che la malattia: donde il meraviglioso significato del cristianesimo. Il Romanticismo comincia a diventare qui patologia.

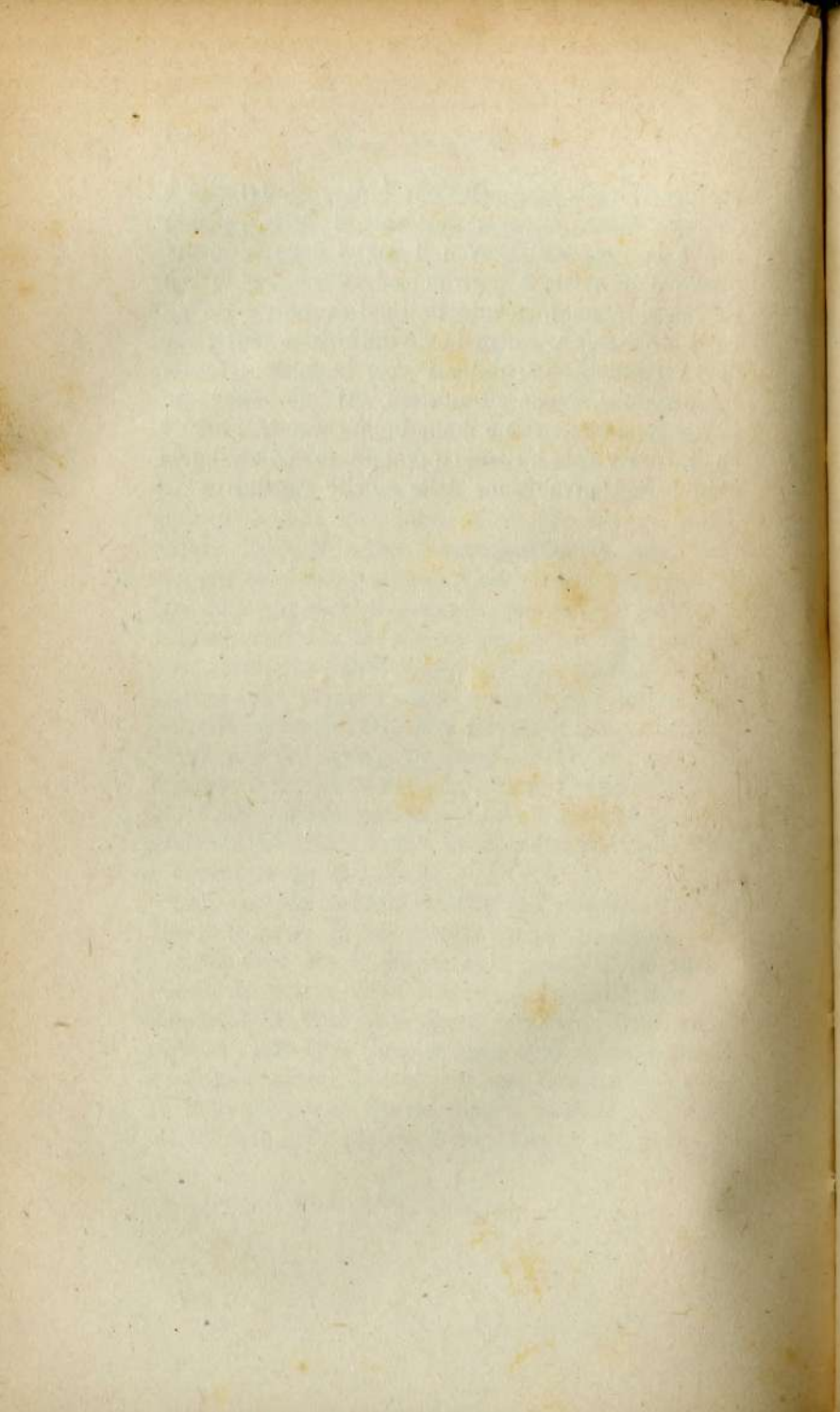
Il capovolgimento dei valori si fa completo negli *Inni alla notte*. Il loro motivo ispiratore riposa sull'opposizione tra il giorno e la notte. Dalla notte emerse la prima volta la luce, e con essa sorse il mondo della vita, delle opere incessanti, delle gioie terrene. Infatti la luce sveglia ogni forza, stringe e scioglie legami, imprime la sua immagine divina su tutti gli esseri. Questo tema è comune anche ad altri filosofi della natura di cui abbiamo già parlato;

---

[1] Ibid., fr. 336 (p. 287).

ma per Novalis la conclusione è diversa. La vita è qualcosa di fuggitivo, di mutevole, di diviso; perciò non è la vera realtà. Non il regno della luce, ma quello della notte è il primo ed eterno. La luce è l'effimero allontanamento dall'antica patria, la rivolta prometeica contro la divinità della notte, che dovrà ricadere nel nulla. Perciò la notte è santa, inesprimibile, piena di mistero. Al suo regno appartengono l'eternità e il suo figlio creatore, l'amore che tutto riunisce [1]. Siamo qui al punto critico, donde s'inizierà l'involuzione dello spirito romantico.

---

1 KORFF, op. cit., III, p. 565 sgg.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I

Sull'età post-kantiana, oltre le storie generali della filosofia, più volte citate nei volumi precedenti del Fischer, del Windelband, del Lamanna (nell'ediz. del 1941, volume 2°), ecc.: N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. I *Fichte, Schelling und die Romantik*, 2 voll., 1923; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* 1924; E. CASSIRER, *Idee und Gestalt*, 1921; H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit*: I *Sturm u. Drang*, 1923, II *Klassik*, III *Romantik*, 1940. Largamente informative del movimento post-kantiano sono anche le opere di X. LÉON, *Fichte et son temps*, 3 voll., 1922; W. DILTHEY, *Das Leben Schleiermachers*, 1922. V. anche: W. SCHERER, *Geschichte der deutschen Literatur*, 1927[16].

Sull'irrazionalismo dello *Sturm und Drang*: Il 1° vol. cit. dell'opera del Korff, il vol. cit. del Cassirer; v. inoltre: F. BULLE, *F. Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhundert*, 1911 (di HEMSTERHUIS, *Oeuvres philosophiques*, 2 voll., 1809[2], e su di lui anche il 1° cap. dell'op. del KIRCHER, *Philos. der Romantik*); C. GRÜNANGER, *La crisi etico-religiosa dello Sturm und Drang e il titanismo di Cristiano Lenz* (*Studi germanici*, 1937, nn. 1, 2); J. ERNST, *Der Geniebegriff der Stürmer u. Dränger und der Romantiker* (Dissert.), 1921; H. KINDERMANN, *Entwicklung der St. u. Dr. Bewegung*,

1925; P. Klueckhohn, *Die Auffassung der liebe im 18. Jahrh. und in der Romantik*, 1931; O. Walzel, *Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe*, 1932 [2]; K. Asser, *Die Theologie der Goethezeit*; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, 1942.

Hamann, *Werke*, ed. Roth, 1821-43; *Schriften und Briefe*, ed. Petri, 1878 (in 4 voll.); *Sybillinische Blätter, ausgewahlt und eingeleitet von* R. Unger, 1905; *Hamanns Briefwechsel mit Jacobi* (nel 4° vol. delle Opp. di Jacobi). — Trad. e scelte in it.: *Scritti e frammenti del Mago del Nord*, ed. Assaggioli, 1908; *Scritti e frammenti di estetica*, ed. Lupi (Ist. ital. di Studi germanici, 1938). — Su H.: R. Unger, *H.s Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, 1905; lo stesso: *Hamann und die Aufklärung*, 2 voll., 1911; W. Lütgert, *H. u. Kant* (*Kantstudien*, XI, 1906); J. Blum, *Le vie et l'œuvre de J. G. Hamann le Mage du Nord*, 1912; B. Croce, *Hamann e Vico* (*La Critica*, 1906, ristamp. in *Saggio sullo Hegel*, 1927 [3]); W. Rodemann, *H. u. Kierkegaard*, 1922; E. Metzke, *J. G. H.s Stellung in der Philosophie des 18. Jahrh*, 1934; C. Antoni, *H.* (nel vol.: *La lotta contro la ragione*, 1942).

Jacobi, *Werke*, in 6 voll., 1812-24; *Briefwechselmit Goethe*, 1847; *Aus F. H. J.s Nachlass*, ed. Zöppritz, 2 voll., 1869. — Trad. ital.: *Lettere sulla dottrina dello Spinoza*, ed. Capra (nei Classici della Filos. Moderna del Laterza), 1914. — Su J.: J. A. Schmid, *J.*, 1908; L. Levy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, 1914; B. Croce, *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi* (*La Critica*, 1941), fasc. 6°).

II

Sull'età di Goethe: Korff, op. cit., vol. 2°; K. Asser, *Die Theologie der Goethezeit* cit.; K. Vorländer, *Philosophie unserer Klassiker, Lessing, Herder, Schiller,*

Goethe, 1923; F. SCHULZ, *Klassik u. Romantik der Deutschen*, 1935.

WINCKELMANN: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, 1755; *Geschichte der Kunst d. Alterthums*, 1764. — GOETHE, *Winckelmann u. s. Jahrh.*, 1805; C. JUSTI, *W. u. seine Zeitgenossen*, 3 voll., 1866-72 (1923 [3]); B. WALLENTIN, *W.*, 1931; C. ANTONI, *J. J. W.* (in *La lotta contro la ragione*), 1942.

HERDER, *Werke*, ed. Suphan, 1877; scelta del Mathias in 3 voll. Tra gli scritti di maggiore interesse filosofico ricordiamo: *Kritische Walder*, vol. 4°; *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, vol. 5°; *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, vol. 5°; *Von Erkennen und Empfinden der menschl. Seele*, vol. 8°; *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, vol. 10°; *Vom Geist der ebräischen Poesie*, vol. 12°; *Ideen zur Philos. der Geschichte der Menschheit*, vol. 13° e seg.; *Gott. Einige Gespräche*, vol. 18°; *Briefe zur Beförderung der Menschheit*, vol. 17° e seg.; *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in 2 parti, volume 21°; *Kalligone*, vol. 22°.

Su H.: R. HAYM, *Herder nach seinen Leben und seinen Werken*, in 2 voll., 1877; A. E. BERGER, *Der junge Herder und Winckelmann*, 1903; A. BOSSERT, *Herder. Sa vie et son œuvre*, 1910; R. LEHMANN, *Herders Humanitätsidee* (*Kantst.*, XXIV, 1919-20); R. UNGER, *Herder, Novalis u. Kleist*, 1922: B. CROCE, *La forma primitiva della poesia secondo Hamann e Herder* (in *Conversazioni critiche*, I, 1924; M. DOERNE, *Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie*, 1927; L. BIANCHI, *Hamann u. Herder*, cit.; C. ANTONI, *G. G. Herder* (in *La lotta contro la Ragione* cit.).

GOETHE: Delle varie edizioni abbiamo seguito, nel testo, quella, in 40 voll., della *Goldne Klassiker Bibliotek*, che ha il vantaggio di aggruppare le opere secondo l'affinità del loro contenuto. Gli scritti che più interessano la storia del pensiero sono: *Schriften ueber die bildende*

Kunst, a cura del Niemeyer, vol. 31° dell'ediz. cit.; *Schriften ueber Literatur und Theater*, a cura dell'Ermantiger, voll. 32°, 33°; *Zur Morphologie*, ed. Kalischer, vol. 37°; *Zur Mineralogie und Geologie*, ed. Kalischer, vol. 37°; *Zur Metereologie. Zur Naturwissenschaft*, ed. Kalischer, vol. 38°; *Zur Farbenlehre*, ed. Kalischer, voll. 39° e 40°. — Scelte di scritti filosofici: *Goethes Philosophie aus seinen Werken mit Einleitung*, ed. da M. Heynacher (vol. 109° della Philos. Bibliotek, 1905). — Importanti sono anche, per l'evoluzione del pensiero filosofico, le corrispondenze con Schiller (2 voll., Stuttgart, 1881 [4]; ed. Graf e Leitzmann, Leipzig, 1912), con Humboldt (ed. Bratanek, 1876, ed. Geiger, 1909), con Jacobi (ed. da Max Jacobi, 1846), con gli Schlegel (ed. Körner, 1926). — Da consultare inoltre i ricordi autobiografici (*Dichtung und Wahrheit*) e i *Gespräche mit Eckermann* (ed. Houben, 1913; trad. it. in 2 voll., 1912).

Letteratura su G.: E. Caird, *Goethe and Philos.* (in *Essays*, 1892); Bossert, *Goethe. Ses précurseurs et ses contemporains*, 2 voll., 1882; Siebeck, *Goethe als Denker*, 1902; K. Vorländer. *Kant, Schiller, Goethe*, 1907; G. Simmel, *Kant und Goethe*; lo stesso, *Goethe*, 1913; B. Croce, *Goethe*, 1919; F. Gundolf, *Goethe*, 1920 (più volte ristamp.); Lichtemberg, *Goethe*, I (dà molto sviluppo alla parte scientifica dell'op. goethiana); G. Rabel, *Goethe u. Kant*, 1927; W. Dilthey, *Das Erlebniss und die Dichtung*, 1929 [10]; A. Friedmann, *Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus*, 1930; vari autori: *Untersuchungen ueber G.s Stellung zu den Problemen der Natur*, a cura di J. Walther, 1930; J. Walther, *G. als Forscher und Seher der Natur*, 1930; M. Gebhardt, *G. als Physiker*, 1932.

Schiller: *Philosophische Schriften* (Grossherzog Ausgabe, Leipzig); *Säkularausgabe* (voll. X e XI). Scritti filos. principali: *Philosophische Briefe; Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen; Ueber Anmut und Würde; Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen; Ueber naive und sentimentalische Dichtung.*

Su Sch.: F. Ueberweg, *Schiller als Historiker und Philosoph*, 1884; K. Fischer, *Schiller als Philosoph*, 1892 [2]; E. Kühnemann, *Kants und Schillers Begründung des Æsthetik*, 1895; lo stesso, *Schiller*, 1906; Vorländer, *Kant, Schiller, Goethe*, 1907; v. inoltre l'introd. del Walzel alle *Philosophische Schriften* dello Sch. nella *Säkularausgabe*; vari autori: *Schiller als Philosoph in seine Beziehungen mit Kant. Festgabe der Kantstudien mit Beiträgen von Eucken, Liebmann, Windelband*, ecc. ed. da Vaihinger e Bauch, 1905.

Humboldt: *Gesammelte Schriften* (ed. della königl. Preuss. *Akad. d. Wissensch.*, Berlin, 1904 sgg.). *Ideen zu e. Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (nel 1° vol. delle opp.); *Ueber Goethes Herm. u. Doroth.* (nel 2° vol.); *Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (nel vol 4°); *Ueber das vergleichende Sprachstudium; Ueber die Verschiedenheit des menschl. Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (nel vol. 7°). Gli scritti linguistici sono stati pubblicati anche a parte: *Die Sprachphilos. Werke Ws. v. H.*, ed. Steinthal, 1884.

Trad. ital.: *Scritti di estetica* a cura del Marcovaldi (Istituto di Studi germanici. Il vol. comprende, oltre la parte introduttiva del saggio su *Hermann und Dorothea*, anche il saggio sulla storia e quello su Schiller).

Su H.: R. Haym, *W. v. Humboldt Lebensbild u. Charakteristik* 1850; A. Harnack, *Humboldt*, 1913; E. Spranger, *W. v. H. und die Humanitätsidee*, 1909 (1928 [2]); Kittel, *W. v. H.s geschichtl. Weltanschauung*, 1901; l'introduz. dello Steinthal all'ediz. delle opp. linguistiche cit.; R. Leroux, *G. d. H. La formation de sa pensée jusqu'en 1794*, 1932; Binswanger, *W. v. Humboldt*, 1937 (su di esso, v. la mia recensione ne *La Critica*, 1938, p. 143); v. anche E. Cassirer, *Philos. der symbolischen Formen*, I. *Die Sprache*, 1923.

III

Sulla filosofia da Kant a Fichte si veda: K. FISCHER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, 1914[4]; X. LÉON, *Fichte et son temps*, 3 voll., 1922; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 1° vol., 1921; N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923.

REINHOLD: *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1790-92 (ristamp. dallo Schmidt, in 2 voll., 1923); *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, 1789.

S. E. SCHULZE: *Grundriss der philos. Wissenschaften*, 2 voll., 1788-90; *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Hernn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792 (n. ediz., Berlin, 1911); *Kritik der theor. Philos.*, 2 voll., 1811; *Enzyclopädie der philos. Wissensch.*, 1814; *Ueber die menschl. Erkennt.*, 1832. Su di lui: H. WIEGERSHAUSEN, *Aenes Sch. der Gegner Kant*, 1912.

S. MAIMON: *Versuch über die Trascendentalphilosophie*, 1790; *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, 1794 (n. ediz. a cura di B. C. Engel e della *Kant-Gesellschaft*); *Briefe des Philaletes an Aenesidemus* (ristam. nel vol. preced.); *Kritische Untersuchungen ueber den meschl. Geist*, 1797. Su di lui: F. KUNTZE, *Die Philosophie S. Maimons*, 1912.

Sig. BECK: *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, 1796.

IV

FICHTE: Edizioni complete delle opere: *Fichtes sämtlichte Werke* ed. da I. H. Fichte, Berl., 1845-46 in 8 voll.

Da aggiungere: *Fichtes nachgelassene Werke* ed. da I. H. Fichte in 3 voll.

Questa edizione è stata ristampata in 11 volumi nel 1924. Nuova ediz. ridotta: *J. G. Fichtes Werke. Auswall in 6 Bänden*, ed. da Fr. Medicus, 1908-12. *Briefwechsel* (*Kritische Gesamtausgabe*), 1925.

Le opere principali sono: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792 (vol. 1° dell'ediz. di Fr. Medicus); *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten*, 1793; *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die franz. Revolution*, 1793; *Rez. des Aenesidemus* (ed. Medicus, vol. 1°); *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogen. Philosophie*, 1794 (ibid., vol. 1°); *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (ibid., vol. 1°); *Grundriss des Eigentüml. in der Wissenschaftslehre*, 1795 (ibid., vol. 1°); *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der WL*, 1796 (ibid., vol. 2°); *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der WL*, 1798 (ibid., vol. 2°); *Ernste Einleitung in die WL*, 1797 (ibid., vol. 3°); *Zweite Einleitung in die WL*, 1797 (ibid., vol. 3°); *Versuch einer neuen Darstellung der* WL, 1797 (ibid., vol. 3°); *Ueber den Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung*, 1798 (ibid., vol. 3°); *Appellation an das Publikum* 1799 (ibid., vol. 3°); *Rükerinnerungen, Antworten, Fragen.* 1799 (ibid., vol. 3°); *Die Bestimmung des Menschen*, 1800, (ibid., vol. 3°); *Der Geschlossene Handelsstaat*, 1800 (ibid., vol. 3°); *Sonnenklarer Bericht an das Publiküm üb. das eigentl. Wesen d. neuest. Philos.*, 1801 (ibid., vol. 3°); *Darstellung der WL*, 1801 (ibid., vol. 4°); *Die WL vorgetragen in Jahre* 1804 (ibid., vol. 4°); *Die Grundzüge d. gegenw. Zeitalters*, 1806 (ibid., vol. 4°); *Ueber das Wesen des Gelehrten*, 1806 (ibid., vol. 5°); *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806 (ibid., vol. 5°); *Reden an die deutsche Nation*, 1808 (ibid., vol. 5°); *Die WL in ihrem allgem. Umrisse*, 1810 (ibid., vol. 5°); *Fünf Vorlesungen ueber die Bestimmung des Gelehrten*, 1811 (ibid., vol. 5°); *Das System der Sittenlehre*, 1812 (ibid., vol. 6°); *System der Rechtslehre*, 1812 (ibid., vol. 6°); *WL von 1812* (ibid.,

vol. 6°); *Ueber das Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transzendent. Logik*, 1812 (*Nachgelass. Werke*, vol. 1°); *WL von 1813* (ibid., vol. 1°); *Die Tatsachen des Bewusstseins*, 1813 (ibid., vol. 1°); *Vorträge verschiedenen Inhalte aus der angewandten Philos.*, 1813 (ibid., vol. 3°); *System der Rechtslehre*, 1804, 1812, 1813, ibid., vol. 2°).

Principali traduzioni italiane: *La dottrina della scienza* a cura di A. Tilgher, 1910 (1925 [2]), nei Classici della filosofia moderna del Laterza; *La seconda Dottrina della Scienza* (1801), a cura di A. Tilgher, 1939; *La missione dell'uomo e del dotto* a cura di G. Perticone, 1928; *Introduzione alla vita beata* (le prime 5 lezioni) a cura di N. Quilici, 1913; *I discorsi alla nazione tedesca* a cura del Burich, 1927; *Dottrina morale secondo i principii della Dottrina della scienza* (riduz.) a cura di L. Ambrosi, 1918; *Essenza del dotto* (1805) a cura del Cantoni, 1935; *Lo stato secondo ragione o lo stato commerciale chiuso*, anonima, 1909; *Su la destinazione del dotto* (con un compendio delle lezioni su *L'Essenza del dotto*), a cura di G. B. Bianchi, 1942.

Letteratura su F.: K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, 1914 [4]; X. Léon, *La philosophie de Fichte*, 1902; lo stesso, *Fichte et son temps*, in 3 voll., 1922; W. Kabitz, *Studien z. Entwicklungsgesch. der F.schen WL*, 1901; E. Lask, *F.s Idealismus u. die Geschichte*, 1902; Fr. Medicus, *Fichte* (in *Grosse Denker*), 1905; lo stesso, *F.s Leben* (premessa all'ediz. delle opere, e ristamp. in 2ª ediz., 1922); A. Ravà, *Introduz. allo studio della filos. di F.*, 1909; A. Menzel, *Die Grundl. d. F.schen WL in ihr Verhalt. z. kant. Kritiz.*, 1909; E. Hirsch, *F.s Religionsphilosophie in Rahmen der philos. Gesamtentwicklung F.s*, 1914; A. Messer, *F.s. Pers. u. s. Philos.*, 1920; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* cit., vol. 1°; N. Hartmann, *Die Philos. d. d. Idealismus* cit., vol. 1°; Heimsoeth, *Fichte*, 1922; M. Wundt, *Fichte*, 1927.

V

Schelling: Ediz. delle opp.: *Gesamtaufgabe* curata dal figlio K. F. A. Schelling, Sez. I in 10 voll.; Sez. II in 4 voll., 1856 sgg. Scelta in tre voll. a cura del Drews: *Schellings Werke*, Auswahl, 1907.

Opere principali: *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794 (Opp., serie I, vol. 1°); *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (ibid., vol. 1); *Philos. Briefe ueber Dogmatismus und Kritizismus*, 1795 (ibid., vol. 1°); *Abhandhlungen zur Erläuterung des Idealismus*, 1796-97 (ibid., vol. 1°); *Ideen zu einer Philos. der Natur*, 1797 (ibid., vol. 2°); *Von der Weltseele*, 1798 (ib., vol. 2°); *Erstes Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799 (ibid., vol. 3°); *Einleitung zu dem Entwurf*, ecc., 1799 (ibid., vol. 3°); *System des transzendentalen Idealismus*, 1800 (ibid. vol. 3°); *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*, 1800 (ibid., vol. 4°); *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 (ibid., vol. 4°); *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 1802 (ibid., vol. 4°); *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, 1802 (ibid., vol. 4°); *Philosophie der Kunst*, 1802-03 (ibid., vol. 5°); *Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (ibid., vol. 5°); *Philosophie und Religion*, 1894 (ibid., vol. 6°); *Propedeutik der Philosophie*, 1804, (ibid., vol. 6°); *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 1806 (ibid., vol. 7°); *Ueber das Verhältniss des bildenden Kunst zu der Natur*, 1807 (ibid., vol. 7°); *Philos. Untersuchungen ueber das Wesen der menschl. Freiheit*, 1809, (ibid., vol. 8°); *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810 (ibid., vol. 8°); *Die Weltalter*, 1811 (ibid., vol. 8°); *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttl. Dingen*, 1812 (ibid., vol. 8°); *Ueber die Gottheiten von Samotrake*, 1815 (ibid., vol. 8°); *Zur Geschichte der Philosophie* (lezioni di Monaco, ibid., vol. 10°); *Vorrede zu Cousin*, 1834 (ibid., vol. 10°); *Darstellung des philos. Empirismus*, 1836 (ibid., vol. 10°);

Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Philosophie der Mythologie, Philosophie der Offenbarung (i corsi tenuti a Berlino nel 1841, pubblicati nella serie II delle opp.).

Principali traduzioni italiane: *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, 1908 (Classici della filos. moderna del Laterza); *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura del Losacco, 1910; *Bruno*, a cura di Florenzi Waddington, 1859; nuova traduz. di A. Valori, 1906; *Quattordici lezioni sull'insegnamento accademico* a cura del Visconti, 1913; *Esposizione del mio sistema filosofico*. a cura del Ferri, 1923.

Letteratura su Sch.: K. Fischer, *Schelling*, 1902[3], 1923[4]; W. Metzger, *Die Epochen Sch.s Philosophie von 1802 bis 1805*, 1810; O. Braun, *Sch.* (in *Grosse Denker*), 1911; E. Bréhier, *Sch.*, 1912; M. Losacco, *Sch.*, Palermo (s. d.); Kroner, *Von Kant bis Hegel* cit., (vol. 2°); N. Hartmann, *Die Philos. d. deutschen Idealismus*, I: *Fichte, Schelling und die Romantik* cit.; M. Adam, *Sch.s Kunstphilosophie*, 1902; B. Croce, *Dal primo al secondo Schelling* (nel *Saggio sullo Hegel*); H. Knittermeyer, *Sch. u. die romantische Schule*, 1928.

VI

Schleiermacher: edizioni: *Schl.s Werke* in tre sezioni: I, *Zur Theologie* (13 voll.); II, *Predigten* (10 voll.); III, *Zur Philosophie u. vermischte Schriften* (9 voll.), 1835-1864. *Auswahl aus Schl.s Werken*, ed. Braun e Bauer, in 4 voll., 1910-13 (1928); *Briefwechsel* ed. Dilthey, in 4 voll., 1858 sgg.

Opere principali: *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (1806[2], 1821[3]); *Monologen*, 1800; *Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde*, 1800; *Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803; *Die Weihnachtsfeier*, 1806; *Kurze Darstellung d. theol. Studiums*, 1811; *Platos Werke übers.*, in 5 voll., 1804-1810;

Der christliche Glaube nach d. Grundsätzen der evang. Kirche in Zusammenhange dargestellt, 2 voll., 1821-22.

A queste opere edite bisogna aggiungere i discorsi accademici e i corsi inediti, tra i quali i più importanti sono: *Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs*, 1819; *Versuch ueber die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriff*, 1824; *Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, 1825; *Ueber den Begriff des höchsten Gutes (Zwei Abhandl.)*, 1830; *Tugendlehre* (corso accad.), 1804-05; *Brouillon zur Ethik*, 1805-06; *Etik*, 1812-13; *Etik*, 1814-16; *Dialektik; Vorlesungen ueber die Aesthetik.*

Traduz.: *Monologhi* a cura di C. Dentice.

Letteratura su Schl.: W. DILTHEY, *Das Leben Schl.s*, I, 1867-70, (1922 [3]), comprende solo la prima parte della vita; da integrare con l'altro scritto del Dilthey: *Schl.* (nell'*Allgem. deutsche Biographie*, ristamp. nel 4° vol. delle *Gesammelte Schriften* del D.); F. MEISNER, *Schl. als Mensch, sein Werden*, 1928; A. v. UNGERN STERNBERG, *Freiheit und Wirklichkeit. Schl.s Reiseweg durch den deutschen Idealismus*, 1931; L. w. SCHULTZ, *Das Verhältniss von Ich und Wirklicakeit in der religiösen Anthropologie Schl.s* (in *Studien zur system. Theologie* di A. Titius e G. Wobbermin, Heft 17, 1935). Buoni studi su Schl. si trovano anche in HAYM, *Die romantisceh Schule* e in LÉON, *Fichte et son temps* cit. Sulla teologia di Sch.: *F. Schl. Die Philos. des Glaubens* (con scritti del Troeltsch, del Titius, del Natorp, del Rade). Sull'etica, v. l'introd. del Dorner e quella del Braun al 1° vol. dei *Werke* (in *uswahl* cit.). Sull'estetica: R. ODEBRECHT, *Schl.s System der Aesthetik*, 1931; B. CROCE, *L'estetica di F. Schl.* (in *Storia dell'estetica per saggi*, 1942).

VII

Il Romanticismo. — Fonti: M.me de STAËL, *De l'Allemagne* (*Œuvres*, 1920, voll. 10° e 11°).

A. W. Schlegel, *Vorlesungen ueber schöne Literatur und Kunst* (tenute a Berlino negli anni 1801-04), Ed. Minor, 1884, in 3 voll. Una scelta degli scritti di A. W. Schlegel è stata pubblicata dal Walzel nella collezione *Deutsche Liter.* del Kürschner, vol. 143.

Fr. Schlegel, *Seine prosaischen Jugendscariften* ed. Minor: I *Zur griechisch. Literaturgeschichte*; II *Zur dentschen Literatur u. Philosophie*, 1882 (1906 [2]). Estratti del 2° vol. sono stati tradotti in italiano dal Santoli: *Frammenti critici e scritti di estetica*, 1937. Ediz. gener. delle opere (esclusi gli scritti giovanili citati), in 10 voll., 1822-25, in 15, 1846. *Lucinde*, 1907; *Fr. Schlegels Briefe an s. Bruder A. Wilhelm* ed. dal Walzel, 1890. Su di lui, oltre le storie generali del romanticismo appresso citate, v.: P. Lerch, *F. Schl.s philos. Anschauungen in ihren Entwicklung u. system. Angestaltung*, 1905; J. Rouge, *F. Schl. et la genèse du romantisme allemand*, 1904 (1913); V. Santoli, *F. Schl. estetico e critico* (1794-1800), 1935.

F. Hardenberg (Novalis), *Scrhiften*, ed. Minoz, 4 volumi, 1907 (comprende l'*Ofterdingen, Die Christenheit und Europa, Die Lehrlinge zu Saïs, An der Nacht* e le diverse serie dei *Fragmente*). Traduz. ital. dei *Discepoli di Saie* e di *Frammenti* in: *Novalis* a cura di G. Prezzolini, 1905; *I discepoli di Sais* (nella collana *Antichi e Moderni*) a cura di G. Alfero, 1912; *Europa* e *Enr. di Ofterdingen* (ibid.) a cura di R. Pisaneschi. Su di lui, oltre le storie generali del Romanticismo. E. Spenlé, *Novalis: essai sur l' idéalisme romantique en Allemagne*, 1904; E. Heilborn, *Novalis der Romantiker*, 1900; W. Olshausen, *Fr. v. Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissensch seiner Zeit*, 1905; H. Simon, *Der magische Idealismus*, 1906; W. Dilthey, *Das Erlebniss und Die Dichtung* cit.; G. A. Alfero, *Novalis e il suo Enrico di Ofterdingen*, 1916.

F. Hölderlin, *Werke* (ed. Böhm e Ernst), 1905; (ed. Joachimi-Dege), 1908; (ed. Hellingrath), 1913; (ed. Zinkernagel), 1913. Su di lui: Dilthey, in *Das Erlebniss u. d. Dichtung* cit.; W. Windelband, *Präludien. Aufsätze*

u. Reden z. Einl. in die Philos.; W. Otto, *Il mito greco in Goethe e in Hölderlin* (*Studi germanici*, 1933, n. 3).

Tieck, *Samtl. Schriften*, 20 voll., 1828-46; *Kritische Schriften*, 4 voll., 1848.

Wackenroder, *Herzengiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, 1797, ed. Walzel, 1921.

F. v. Baader, *Sämtliche Werke*, 16 voll., 1851-60; *Schriften*, scelta a cura di M. Pulver, 1921. Altre scelte: *B.s kleine Schriften*, ed. Hoffmann, 1847; *Auswahl aus B.s Schriften*, 1886-7. I suoi principali scritti filosofici sono: *Ueber die Analogie des Erkenntniss-und Zeugungstrieb*, 1808; *Ueber den Begriff des dynamischen Bewegungs*, 1809; *Ueber die Begrundung der Ethik durch die Physik*, 1813; *Ueber den Blitz als Vater des Lichtes*, 1815; *Ueber den inneren Sinn*, 1822; *Fermenta cognitionis*, 1822-24; *Ueber den Begriff der Ekstasis als Metastasis*, 1830; *Sätze aus der erotischen Philosophie*, 1828; *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831; *Alle Menschen sind Anthropophagen*, 1834. Numerosi estratti di questi scritti sono stati pubblicati nella collez. *Deutsche Literatur. Reihe Romantik*.

L. Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 1809, 1843[3]. Estratti in *Romantische Naturphilosophie*, ed. Rössle, 1926 e in *Deutsche Literatur. Reihe Romantik*, vol. 4°.

Fr. Hufeland, *Ueber Sympathie*, 1811 (ristampato in *Romantische Naturphilosophie* cit.).

D. G. Kieser, *System der Medizin*, 1817; *System des Tellurismus*, 1826 (di quest'ultimo, estratti in *Romantische Naturphil.* e in *D. Liter. Reihe Romantik*, vol. 4°).

J. P V. Troxler, *Ueber das Leben u. s. Problem*, 1806; *Blicke in das Wesen des Menschen*, 1812; *Metapaysik oder Naturlehre des menschl. Erkennens*, 182. (Estr. in *Rom. Naturph.* cit. e in *Liter. Reihe Romantik*, vol. 4°).

F. A. Mesmer, *Mesmerimus oder System der Wechselwirkung*, 1814.

H. Steffens, *Beträge z. inneren Naturgeschichte der Erde*, 1801; *Grundzüge d. philos. Naturwissensch.*, 1806 (*Schriften*, scelta di M. Pulver, 1821; estr. in *D. Literatur. R. Rom.*, vol. 5°); Autobiografia: *Was ich erlebte*, 10

voll., 1840-45 (scelta: *H. S. Lebenserinnerungen* a cura di F. Gundelfinger, 1908).

J. W. RITTER, *Die Physik als Kunst*, 1806; *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, 2 voll., 1816 (estr. in *D. Liter. R. Rom.*, vol. 5°).

G. H. SCHUBERT, *Aussichten v. d. Nachseite d. Naturwissensch.*, 1808; *Symbolik des Traumes*, 1814; *Geschichte der Seele*, 1830 (estr. in *Rom. Naturphil.*).

K. F. BURDACH, *Die Zeitrechnung des menschl. Lebens*, 1829 (estr. in *Rom. Naturph.*).

G. R. TREVIRANUS, *Die Erscheinungen und die Gesetze des organischen Lebens*, 1831-33 (estr. in *Rom. Naturph.*).

K. A. ESCHENMAYER, *Grundriss der Naturphilosophie*, 1832.

G. G. CARUS, *Das Organon der Erkenntniss*, 1856; *Natur und Idee*, 1862 (estr. in *Rom. Naturph.*).

J. v. GÖRRES, *Gesammelte Schriften*, 9 voll., 1859-74; *Ausgewählte Werke und Briefe*. ed. W. Schellbery, 2 voll., 1911 (estr. in *D. Liter. R. Rom.*, vol. 13°).

Fr. AST, *Das Wesen der Philosophie ist Leben und Geist*, 1808 (estr. in *D. Liter. R. Rom.*, vol. 2°).

Fr. KREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, 1810-12 (estr. in *D. Liter. R. Rom.*, vol. 13°).

K. O. MÜLLER, *Prolegomena zur einer wissensch. Mythologie*, 1825 (estr. in *D. Liter. R. Rom.*, vol. 13°).

K. v. SAVIGNY, *Von Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung u. Rechtwissensch.*, 1814; *Zeitschrift für geschichtl. Wissensch.* (*D. Liter. R. Rom.*, vol, 4°).

A. MÜLLER, *Elemente der Staatskunst*, 1808).

A. HALLER, *Restauration der Staatswissenschaften*, 1820-34.

Letteratura generale sul Romanticismo: R. HAYM, *Die romantische Schule*, 1870 (1914[3], 1920[4] a cura del Walzel); W. DILTHEY, *Das Erlebniss und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 1929[10]; lo stesso, *Leben, Schleiermackers*, 1922[2]; lo stesso, *Die Jugendgeschichte Hegels*

(vol. 4° delle *Gesammelte Schriften*); M. Joachimi, *Die Weltanschauung d. deutsch. Romantik*, 1905; E. Kircher, *Philos. der Romantik* (*aus dem Nachlass*), 1906; K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1906; O. F. Walzel, *Deutsche Romantik* (tr. it. del Santoli, Firenze, s. d.); E. Cassirer, *Freiheit und Form*, 1917; A. Farinelli, *Il Romanticismo in Germania*, 1923 [2]; A. Stockmann, *Die deutsche Romantik. Jhre Wesenzüge u. ihre ersten Vertreter*, 1921; M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen*, 1921; K. Melish, *Die deutsche Romantik*, 1922; P. Stephanski, *Das Wesen der Romantik*, 1923; J. G. Robertson, *Studies on the genesis of Rom· Theory in the 18. Century*, 1923; P. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, 1924; J. Korner, *Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller u. Goethe*, 1924; M. Vinciguerra, *Romanticismo*, 1931; R. Huch, *Die Romantik*, 2 voll., 1931; B. Croce, *Storia di Europa nel secolo XIX*, 1932 [3]; U. Spirito, *La vita come arte*, 1941; lo stesso, *Rinascimento* e *Romanticismo* (estr. da « Romanità e Germanesimo »), 1941; A. Korff, *L'opera della generazione romantica* (*Studi germanici*, 1937, n. 4); lo stesso: *Geist der Goethezeit*, 3ª parte: *Frühromantik*, 1940.

Per una più estesa bibliografia, v. il vol. *cit.* del Farinelli, l'introduz. del Walzel alla 4ª ediz. dell'opera dello Haym; l'appendice del Santoli alla traduz. cit. dell'op. del Walzel; l'appendice bibliografica alla *Gesch. d. deutsch. Liter.* dello Scherer.

Opere integrative: Per la filosofia della natura, v. l'introduzione del Rössle al vol. *Romantische Naturwissenschaft* cit.; l'introd. del Bietak al vol. 13° della *Deutsch. Liter. Reihe Romantik: Romantische Wissenschaft*, 1940; il vol. del Leibrand, *Medicina romantica*, tr. ital., 1939; H. Brinkmann, *Die Idee des Lebens in d. deutsch. Romantik*, 1926; J. Sigel, *Gesch. d. d. Naturphilosophie*, 1913; inoltre la letter. su Schelling. — Sull'estetica: la parte storica dell'*Estetica* del Croce, gli *Ultimi Saggi* e la *Storia dell'estetica per saggi* dello stesso autore; E. Cassirer, *Philos. d. symbolisch. Formen*: I, *Die Sprache*,

1923; E. Fiesel, *Die Sprachphilos. der Rom.*, 1927. — Sullo storicismo, F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936; F. Gundolf, *Anfänge deutscher Geschichtsschreibung*, 1938 — Sulla politica romantica: Meinecke, *Weltburgertum und Nationalstaat*, 1915[3] (tr. ital. Oberdofer, *Cosmopolitismo e stato nazionale*, 2 voll., 1930); Gerbi, *La politica del Romanticismo*, 1932; G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, 1946[4]. — Sulla vita romantica, v. l'introduz. del Kluckhohn al vol. *Lebenskunst* (della *Reihe Romantik* cit.).

INDICE DEI NOMI

INDICE

DELLO STESSO AUTORE:

Storia della filosofia. Parte I: *La filosofia greca*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[6].

— Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte IV: *La filosofia moderna.* I. L'età cartesiana, Bari, Laterza, 1948[4].

— — — II. L'età dell'Illuminismo, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[3].

— — — III. Da Vico a Kant, Bari, Laterza, 1947[3].

— — — IV. L'età del Romanticismo, Bari, Laterza, 1949[3].

— — — V. Hegel, Bari, Laterza, 1947.

La filosofia contemporanea, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1947[5].

Sommario di storia della filosofia (Antica - Medievale - Moderna), Bari, Laterza, 1948[10].

Filosofi del Novecento *(Appendice a La filosofia contemporanea)*, Bari, Laterza, 1946[3].

L'esistenzialismo, Bari, Laterza, 1947[3].

La scienza come esperienza assoluta, Bari, 1912.

Sommario di storia della filosofia italiana, Messina, Principato, 1925.

Problemi della conoscenza e della moralità, Messina, Principato, 1926[2].

EDIZIONI SCOLASTICHE:

KANT, Pensiero ed esperienza, Bari, Laterza, 1948[7].

— Principii di estetica, Bari, Laterza, 1948[2].

LEIBNIZ, La Monadologia, Bari, Laterza, 1948[3].

LOCKE, Saggio sull'intelletto umano, Bari, Laterza, 1947[3].

CARTESIO, Il discorso sul Metodo, Firenze, Vallecchi, 1938[3].

KANT, Il principio della moralità, Messina, Principato, 1934[2].

SCRITTI DI STORIA POLITICA:

Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX, Bari, Laterza, 1946[2].

Storia del liberalismo europeo, Bari, Laterza, 1946[4].

L'Impero Britannico, Firenze, Vallecchi, 1921.

Il ritorno alla ragione, Bari, Laterza, 1946.